臺灣人類學刊 6（1）：31-76，2008

社群建構與浮動的邊界：以白沙屯媽祖進香為例

呂玫鍰
中央大學客家社會文化研究所

社群（community）是一文化建構的現象，所指涉的可以是地域定著的（territory-bound）社會群體，也可以是去疆域化的（de-territorialized）或再地域化的（re-territorialized）人群聯繫。筆者藉白沙屯媽祖進香的例子，試圖呈現媽祖做為宗教的象徵，如何透過進香活動的共同經驗與情感凝聚信徒的認同與歸屬感，從而建構不同指涉的社群。筆者採用Olwig（2002）提出的「歸屬感的共享場域」（shared fields of belonging）來探討社群的問題，發現以白沙屯媽祖為認同歸屬的社群，具有四種不同的指涉內容：(一)地域的社群，指傳統祭祀範圍內的居民團體，成員間具有緊密的面對接觸關係；(二)家鄉的社群，指透過宗教、親屬與資產等關係將移民聯繫於家鄉人群，使社群的認同可以掙脫地域群體的限制；(三)宗教的社群，指所有白沙屯媽祖的信徒，包含來自各地的外地人，由於共同的進香體驗與情感而聲稱屬於白沙屯，呈現媽祖信仰的普世性價值；(四)想像的社群，指藉由與進香有關的影片與網路溝通，提供信徒共同想像的資源，形成媽祖信仰文化的想像社群。

社群認同之形成基於差異；而共同的宗教象徵不必定有相同的內涵或意義詮釋。因此所謂的共同，不是本質上的同一，而只是象徵形式的類同。由白沙屯的四類社群來看，它們都以白沙屯媽祖為認同的象徵，其成員的歸屬也有許多重疊，但卻各有不同的內涵。筆者以「家族的類似性」說明形成這些不同層次、交錯重疊的社群之理由，以及這些不同指涉的社群如何轉換的邏輯。依據「家族類似性」的類比邏輯，只要特定的時空條件允許，某種類似性就能成為某一類的社群之基礎，其間行動者擁有選擇空間，也讓社群的邊界呈現模糊、浮動的樣態。

關鍵字：社群，認同，象徵，邊界，進香

一、前　言

筆者初次參與白沙屯媽祖進香時，認識一些自稱「白沙屯人」的香燈腳，當我與他們熟識之後，發現其中只有少數是在地居民，大部分是返鄉參加進香的移民。來自白沙屯鄰近村莊的香燈腳，由於聯庄進香的傳統，他們加入以白沙屯為名的進香團。許多原先與白沙屯毫無關聯的外地人，參與進香旅途後，時常回到白沙屯拜拜成為此地媽祖的信徒。無論是基於地緣或信仰的關係，不同來源的香客因為共同的進香經歷與相互照顧的情誼，信徒之間流傳「大家都是白沙屯媽祖信徒」、「我們是同命人」、「我們就像兄弟姐妹一樣」等說法。筆者感興趣的是：來自各地的信徒如何形成以白沙屯媽祖信仰為核心的「我群」認同？當信徒對儀式實踐或信仰詮釋存有差異時，我們可否將所有信徒視為一宗教社群？為何強調認同時仍伴隨著差異？認同是否有不同情境下的交錯重疊現象？

宗教象徵具有凝聚共識與認同的作用，宗教認同往往是人群聯繫（affiliation）的重要方式，並由此產生具歸屬感的社群（Larsen 1982a, 1982b）。筆者希望藉由白沙屯的例子探討社群（community）建構的問題，尤其宗教認同所形成的社群具有何種社會基礎與性質？誠如Sangren（1987, 1988）所指出的，進香活動蘊含多重認同，筆者企圖分析傳統漢人社會的地域性進香活動如何成為現代社會跨地域人群聯繫的基礎。以「白沙屯媽祖」為名的各種不同指涉的社群是否意味著宗教社群有何獨特的性質？他們與傳統社會的信仰組織有何差別？歷經科技變遷與全球化的影響，現代社會宗教活動所建構的社群與認同又呈現何種特色？在重疊的認同中，所謂的邊界又呈現怎樣的內涵？

本文將從介紹社群的不同意涵開始，其次分析白沙屯媽祖進香如何凝聚共識與認同，其三論述如何建構以「白沙屯媽祖」為名號的不同指涉的社群，其四探討社群建構並存的差異、競爭與衝突，最後討論以媽祖信仰為核心認同的現代社群具有那些社會基礎與屬性，其所呈現的特性是否可以稱為社群，或是我們該如何看待複雜世界中的社群問題。

二、社群(community)的意涵

社群一詞的拉丁文是*communitas*，人類學家Victor Turner(1974, 1978)以此探討宗教活動與社會結構的關聯。他視朝聖為一社會過程，是一不同於世俗社會結構的中介階段(liminoid)，並著眼處於這個中介階段所呈現的社會特質，期望從中探究模塑其他社會形式的可能性。他強調此中介階段的反結構(anti-structure)特性，尤其是藉由宗教所形塑的特殊民風(ethos)，形成一種異於日常生活情境而趨向同質的、平等的、無階級的「交融」(*communitas*)狀態。筆者認為宗教活動中的交融現象實為社群的基本傾向，然而，我無意追隨Turner的動態結構功能論的理論關懷，而是從當今討論社群的象徵與概念著手，探討社群如何被建構起來。

在學術史上，社群一詞廣為社會學家與人類學家所使用，不過它的含意卻相當分歧。Hillery(1955)曾經分析94種社群的定義，發現其中相似的觀點十分有限，共有的交集是「處理人的事務」(同上引: 117)，而歸結社群定義的三個要件為：區域、共同聯繫、與社會互動(同上引: 118)。人類學家Rapport(1996:114-5)認為社群是一群居住在同一地域範圍內的人們所組成，共用著共同的利益與社會結構。由此看來，社群的指涉往往與一地理空間相關，被認為是傳統人類學的分析單位，也是人類學家進行田野工作的地點。事實上，社群的涵意隨著不同的理論觀點與研究方式而有差異(Hillery 1955；Bell and Newby 1971；Gusfield 1975；Rapport 1996；陳文德2002；林開世2002)。

德國學者Ferdinand Tönnies(1987;Loomis1957)區分社群(community, *Gemeinschaft*)與社會(society, *Gesellschaft*)為不同的社會類型，並指出人類社會的演化是從前者轉變成後者。他認為社群是依照血緣、地緣或心靈所組成的關係，是穩定地、親密地與自然地發展的社會組織形式(像是親屬、鄰居、與朋友)。Tönnies因為對社會演化問題的關懷，將社群視為一種社會類型。Redfield的鄉村都市連續體研究也是遵循這種類型學的傳統(Bell & Newby 1971:42-48)。他(1955, 1956, 1962)認為鄉民社會的特質是小而孤立、不識字、同質的，擁有強烈的群體團結感；與其相對的一端則為都市社會的特性，並揭櫫從鄉村到都市是一連續的現象。然而，其理論弱點在於「將社會關

係置於一特定的地域之中」(Bell & Newby 1971: 44),後續的研究者批評從社群到社會(from *Gemeinschaft* to *Gesellschaft*)的互斥性概念,而認為同一群體內可以並存社群與社會的關係(同上引:51)。

一般說來,地域定著的社群(territory-bound community)被認為是原子式社會研究的一個分析單位,這種研究試圖將探討大社會文化的問題化約到探究其社會內部的特定小社群。由於這種研究方式在解釋部分(小社群)與整體(大社會)的關係時有所局限,Barnes(1954; 參考Bott 1957)提出「社會網路」(social network)的概念來解釋小社群與其大區域之間的關聯。林開世(2002)透過分析南亞及中國的人類學研究,歸結說社群做為一個分析的單位不具有方法論上的特殊地位,他認為「一個分析單位的成立不應具有理論上的預設,而是取決於研究者所要建構的全體性社會現象為何」(2002: 353)。

其實社群的意涵可以跳脫地域定著的限制,而包括去地域化(de-territorilized)與再地域化(re-territorilized)的人群聯繫關係。本文的分析將採取幾種意涵的社群,分別說明如下:

首先,社群可以從概念與象徵的角度來探究。在一探究英國鄉村的論文集中Strathern(1982a, 1982b)將親屬象徵所蘊含的開放性與封閉性連接到人們概念中的鄉村與階級,由此討論村民面對外在大世界的態度,說明如何由不同象徵所聯繫的文化基本概念來探討社群(林瑋嬪2002)。Cohen(1982a, 1982b, 1982c; Larsen 1982a, 1982b)引用Barth的邊界(boundary)概念,[1]強調當人們遇見他者時,會更注意到他者與我群的差異,並在日常生活實踐中將價值歸因於己文化的獨特性,由此提供一種我群的歸屬感。由於來自相同且關係緊密的社會,彼此之間共享著公眾知識,從而模塑彼此之間的適切行為。因此,生活實踐中的共同價值與公眾知識都是形成社群成員歸屬感的重要基礎。其實Cohen(1985)視社群不只是一個地點,更重要的是共同意義的建構。他倡議

1 Cohen (1982:10)認為邊界可以呈現在社會的不同層次,而且與地理空間的聯繫相比,邊界更像是一個文化實體(a cultural reality)。他拒絕接受「強調邊界的相對主義觀點」(the relativism of the boundary-focused thesis, 2002:166-7; Cohen 2000),也不同意對社群的自我認同的忽略(the neglect of the community's self-identity, Cohen 1994)。

把社群看成是「象徵的貯藏庫」或「人的心靈建構」(1985:19),同時「人們可以賦予『社群』意義、也可以將之做為認同的一個參考點」(同上引: 118)。

其次,在全球化的世界裡,文化與地域的聯繫關係產生斷裂,顛覆了過去以來文化、地方與空間的同形性關係(Appadurai 1998; Gupta and Ferguson 1992, 1997 a ,1997 b; Rodman 1992; Olwig and Hastrup 1997)。[2]Appadurai(1998: ch2,ch3)聲稱全球的移民潮已經改變了傳統的群體認同,認同可以不再奠基於地域化的現象上。Gupta 及 Ferguson(1997b: 35)指出一旦放棄了地域化的文化概念,在變遷的民族誌地圖上處理文化差異顯得十分重要。由於人與文化不再自動的定著於地理的空間上,我們必須檢驗一個地方(place)或社會空間(space)如何被建構起來(同上引: 47)。一個地方化的社群不該被視為理所當然,而是具有一定形成過程之結果(同上引: 36)。在全球與地方的關聯下,如何適當地置放文化(siting culture)成為今日人類學研究的重要挑戰。Olwig(1997:17)建議使用文化場域(cultural sites)或文化制度(cultural institution)的概念來含括全球與地方的相互關係,例如以人的關係(relation)而非地點(location)做為人類學研究的焦點(Hastrup & Olwig 1997:8)。因此,「關係的場域」(a field of relations)可作為探討社群的方式,被定義為家的地方可以對其居民、移民及難民有不同的意義(Olwig 1997; Pœrregaard 1997; Preis 1997)。

第三,Anderson(1991)的名著揭示「想像」對探究社群的重要性,特別是當社群超出面對面接觸的範圍時。他描述國家社群如何透過各種文化資源而被想像,[3]以及社群如何隨著被想像的風格而產生差異(同上引: 6)。Appadurai(1998: 3-8)認為今日我們已經進入一個想像的世界,這是肇因於大量的移民與快速的電訊溝通的結果。然而,這種想像不是無中生有的胡思亂想,而是「一般人日常心靈工作的一部分」(同上引: 5),也是「行動的燃料」(同上引:

2 關於空間(space)與地方(place)的定義,Gupta 及 Ferguson (1997b:34) 說空間是一種中性的「地圖上」的座標方格,在其上具有文化差異,並刻畫著不同的歷史記憶與社會組織。Hastrup 及 lwig (1997:8)引用 de Certeau(1984:117)的說法,認為空間是經過實踐的地方(space is a practiced place)。

3 Anderson (1991)探究國族想像的文化資源,例如共同的文化根源、民族意識、印刷語言、印刷資本主義、官方歷史、人口調查、地圖、博物館與記憶等等。

7)。他將這種集體想像比喻為「情感的社群」(community of sentiment),人們在其中一起想像與感覺事物,例如大眾評論是大傳媒體的製造過程中不可或缺的一個元素(同上引:8)。然而,Herzfeld(1997:6)指出想像必須建立在日常生活的脈絡上,不然我們很難理解為何一介平凡百姓要為國捐軀。Amit(2002:8; 陳文德 2002:26-27)則建議結合 Anderson 與 Herzfeld 的理論關懷,想像必須是可以在社會面上具體實現的。因此,社會脈絡對於想像的社群相當重要。

上述三種意義的社群不但可以含括具體的地域社群,也可以將我們的視野帶到更抽象的想像社群層次,其間作為想像的資源可以是觀念、象徵、或是共同的經驗、情感、關係與回憶等等(Dawson 2002; Howell 2002)。[4]誠如 Amit(同上引: 3)所指出的,社群研究必須從探究實際的社會關係(亦即社群做為實際化的或具體的社會形式)轉移到強調現象學式的範疇(亦即社群做為一種觀念或社會性概念),她強調當代的集體性研究必須將社群重新定位於社會及觀念的脈絡中(同上引: 10)。因此,即便是想像的社群也應該具有共同的文化性或社會性基礎。[5]

最後,筆者認為 Olwig(2002; Cohen 2002)提出的「歸屬感的共享場域」(shared fields of belonging)是探討社群的適切方式。[6]她(同上引:125-127)表示社群在今日是一種文化建構(cultural construction),具有極強的象徵面向:無論是將社群當作歸屬感的實體(community as entity of belonging),著重人際互動與意義溝通;還是將社群看作想像的實體(community as imagined entity),立基於情感(sentiment),以包括移民等跨地域的人群聯繫。她透過分析生命史的材料,強調由個人的生活經驗與所聲稱的歸屬感著手,才能瞭解社群

---

4 Dawson (2002) 研究東北英格蘭沒落煤礦區 Ashington 城的一個老人俱樂部,他視社群為文化資源,可以提供概念化身體與身體經驗的基礎。這裡的社群指的是這群老人走向年老的共同身體經驗,特別是定焦於他們過去挖礦生活的共同經驗與回憶。Howell (2002) 以挪威父母收養國際兒童的共同經驗來探討社群,其實這些父母們除了參與收養家庭的聚會與相關活動之外,並沒有太多共同的地方。

5 如果將社群視為觀念的範疇,Cohen (2002: no.1) 提醒我們:須克服研究中導因於相對主義與非必然性的不確定因素。

6 Olwig (2002:124) 建議使用「歸屬感的共享場域」(shared fields of belonging) 作為社群的同義詞。Cohen (2002:169) 討論 Olwig 的作品時,使用「共享的歸屬感的場域」(fields of shared belonging)。

所處的具體社會關係，及社群的文化價值如何被其成員想像與實現出來（同上引:124）。

綜合來看，本文探討的白沙屯進香，原是具有地域指涉的地方性宗教活動，隨著近年許多移民與外地人的參與，以及媒體及電子媒介的大量運用，進香活動不再局限於地域基礎的格局。面對此日益蓬勃的進香活動與愈來愈多人所聲稱的歸屬感，我將以文化建構與歸屬感的共享場域等觀點來分析白沙屯進香的社群現象，儘管在人們聲稱的歸屬感背後所指涉的社群可能有所差異。首先，Cohen（1985）的象徵建構概念是探討宗教社群的適當切入點，即將白沙屯媽祖視為宗教象徵，透過媽祖進香的旅程與儀式實踐，信徒之間共享的情感、經驗與認同往往是歸屬感的來源。在此具有歸屬感的社群實體中，信徒賦予進香意義與價值，即使這些意義可以不盡相同。其次，進香經驗的情感也是建構想像社群之基礎，無論是強調移民與家鄉之人際關係聯繫，或僅基於進香共同的情感經驗與意義溝通。換言之，這一類的社群將回流移民與家鄉聯繫在一起，呈現去地域化後的社群具有再地域化的情境；同時，由白沙屯擴散出去的各項進香文化的想像資源與溝通，例如進香影片或各種網路溝通，呈現白沙屯社群的去地域性或跨地域連結的情形。Appadurai（1998: ch9）曾經區分鄰里（neighborhood）與地域性（locality）的差異。前者是實際存在的社會形式，具有位址的社群團體，無論是物理空間的還是想像的。後者則是一種關係性與脈絡性的社會形式，具有社會生活的現象學式特徵，可以是一種範疇或是社會生活的特性。依據他的定義，進香不只對空間的白沙屯社區產生衝擊，也有助於製造或再製白沙屯的地域性特質，顯現想像的社群具有複雜的去地域化內涵。

然而，不能忽略的是，社群建構的同時也並存著差異。表面上看來社群具有類似於Turner所說的交融（communitas）特性，然而，所謂的「共同」並不是單一的等同。Cohen（1985: 20）指出社群中的共同性（commonality）不一定是均一的同質性（uniformity），它不是行為與概念的單一繁殖，而是指行為模式在形式上的一致，至於形式的內容（或意義）可以在成員之間有所差異。誠如Sallnow（1981, 1987）的南美秘魯朝聖研究所指出的：Turner的交融概念太過貧乏，忽略了朝聖活動中的派系、競爭與衝突現象。許多儀式與朝聖的研究也呈現差異與競爭可以在同一宗教活動中並存（Gerhollm 1988; Baumann

1992; Parkin 1992; Eade 1991; Eade and sallnow 1991）。有鑒於此，本文將檢視進香活動中的差異與衝突的情形，特別是這些差異如何可以並存於強調宗教認同的進香活動中。

簡言之，筆者希望透過白沙屯進香的例子探討宗教社群如何形成的問題，它在現代社會具有何特質？在各種差異之中宗教社群如何建構認同？又如何在同中存異？

三、進香組織與認同形塑

(一) 白沙屯與拱天宮

白沙屯位於西北部寬僅一公里的狹長海岸平原上，行政區屬苗栗縣通霄鎮白東里與白西里。白沙屯原名為「白沙墩」，[7]日據時期「墩」字被改成「屯」字。雖然現今行政區不以白沙屯為名，當地人仍習慣使用舊地名。清末以來地方行政區經歷多次改制，白沙屯是政治管理系統中較小的自然村落單位，歷史上先後歸屬於後壟堡的南端及吞霄堡的北端，村落範圍不受上層行政區改制的影響。1945年白沙屯劃歸新竹縣苗栗區通霄鎮的範圍，1949年改屬苗栗縣通霄鎮，並區分為白東里及白西里，此行政系統一直沿用至今。[8]

據史料記載，雍正九年（1731）已有漢人進入白沙墩開墾，乾隆年間臺灣輿圖出現「白沙墩庄」之名。[9]此地居民主為漳泉後裔，集中於海岸平原，祖籍以泉州惠安及同安為多；客家人及福佬客則居住丘陵地區，祖籍地為廣東，大多是來自臺灣其他客家村落的再次移民。白沙屯的大姓為陳、王、駱三姓，形

---

7 地名原意即描寫其海岸白沙堆積的景觀。

8 關於行政區劃的改變，請見呂玫鍰2005:38-39。光復以後的變革，請見邱紹俊2001：40，172-185；游蕙芬1996：37-38。

9 白沙屯的漢人移墾歷史，請見邱紹俊2001：41-50；張珣1989：157-158；游蕙芬1996：31-33；白沙屯誌，頁44-45。

成本莊的大部分人口。[10]因為分家與外移情形嚴重，本地沒有強大的宗族組織。根據2007年8月底的統計，白沙屯兩里共有808戶，2,829人。

白沙屯曾經是北臺灣重要漁港之一，許多方志都提到此地捕魚的景象。[11]過去居民以海邊石滬圈捕退潮時所留下的魚群，[12]養殖漁業及漁撈業盛行。[13]上個世紀70年代以後，由於海水污染與濫用魚鉤刺網，魚獲量銳減，造成沿海漁業的急速沒落。農業多栽種稻米及各式蔬果，以補充日常生計飲食的需求為主。[14]西瓜及花生仍佔有相當的市場，但缺乏勞力，產量不多。耕作被視為長者的嗜好或運動，不具有生計上的重要性。6、70年代白沙屯附近設立6家工廠，提供村民工作機會並帶動家庭手工裝配副業，生計開始得到改善。隨著80年代晚期海外投資盛行，工廠紛紛移往大陸或東南亞，結束了家庭手工業的黃金時代。一般說來今日家戶生計必須結合數種經濟活動，村民主要的收入來自於做小生意或往村外的雇傭機會，不佳的經濟條件，迫使許多村民移居他鄉謀求生計。

由於沿海的子民相當仰賴水神的保佑，又因為媽祖的神格高於村內四個角頭廟所崇祀的王爺，供奉天上聖母的拱天宮成為全村的信仰中心中。拱天宮建于同治二年(1863)，[15]屬於傳統的地域性祭祀團體，[16]將兩里內的居民視為當然成員，住戶均有資格參與頭家爐主的遴選。自1974年設立管理委員會及信徒代表大會，在地域性祭祀組織之外添加會員制度。依照組織章程的規定，凡年滿20歲並設籍於拱天宮傳統祭祀範圍內的村民均可申請成為永久會員。[17]此祭

10 請見《通宵鎮誌》的普查資料(邱紹俊2001:125，127)。

11 《淡水廳志》1871：331，348；《苗栗縣志》1892：102，128，253；《苑裡志》1897：13，98，112。

12 筆者在2000及2001年的田野調查期間，白沙屯的海岸已不見石滬的蹤跡，只剩下一座位於北庄範圍內。不過，這座由20戶人家所共同擁有的石滬今日已被廢棄。

13 養殖漁業以培植烏仔魚苗為多，海邊漁撈業主要是牽罟，利用退潮時以大型漁網、船隻及20位以上的人力在海灘牽引漁網捕撈魚獲。

14 白沙屯的土質十分乾燥，過去只能靠雨水耕種，作物為花生及甘薯，請見苑裡志，頁31，119。

15 儘管缺乏確定證據，當地人大多認定拱天宮的歷史早於文獻記載的年代(駱永池 1993：1-2；蔡勝德1993：22-23)。

16 類似的宗教組織有屬於白東及白西兩里居民的三界公崇祀，以及白東及白西各自的土地公崇拜。

17 入會費為3,000元臺幣。會員可以在會員大會上發言及選舉會員代表，他們具有協助推動廟務發展計畫，並有捐資贊助各項廟宇活動的義務。此處筆者將祭祀圈的概念作為瞭解地域社群的基礎，但是祭祀圈或信仰圈均不能含括本文所欲探討的社群意涵。祭祀圈討論請見張珣(2002，2003a)、林美容(1987，1988)。

祀範圍構成進香的聯庄組織，包括白沙屯本庄（白東里及白西里）、「北庄」（後龍鎮南港里內四聚落：過港、山邊、南坑及北坑）與「南庄」（通霄鎮內島里、新埔里、及通灣里），形成具有6里居民的進香團體。拱天宮最重要的儀式活動是一年一度的進香，並舉辦兩個白沙屯的共同儀式：一為農曆3月23日的慶典，上演歌仔戲為媽祖祝壽；二為7月半的中元普渡，聘請道士舉行一天的儀式。不同於境內的王爺廟與太子廟，拱天宮不設置乩童神媒，也不鼓勵通靈辦事，不過廟內提供補運及改運儀式，信徒以擲筊請示媽祖與焚燒金銀紙方式進行消災解厄。

(二) 進香的聯庄組織

以白沙屯為名的進香團，除白沙屯本庄外，還包括當地人稱為北庄與南庄的村落。

1.北庄四聚落

緊鄰白東里北界是北庄的過港聚落，這裡過去是可供船隻停泊的港口，今日是擁有三鄰人口的駱姓單姓村。這裡是臺灣駱姓族裔的主要據點之一，祖籍為福建泉州府惠安縣埕邊鄉，全村具有共同的土地公祠及平安戲組織。北坑及南坑位於過港東方的丘陵地，居民主要依靠農耕生計。1950年以來因為缺水、耕種不易，人口紛紛外移。目前南坑與北坑大約僅有35個家戶，包含一些客籍居民。兩個聚落分別擁有各自的土地公祠，但共同擁有三界公崇拜與平安戲活動。

山邊聚落在過港的北方，位處山丘邊緣，西面臨海。相較於北庄其他三個聚落，山邊擁有較廣的幅員與較多的人口（約50戶），不過同樣面臨著人口外移的壓力。村民共同崇拜土地公及三界公，也組成崇拜鳥王及蘇大王的神明會。前者來源不明，擁有35個家戶會員；後者分香自白沙屯天德宮，約有20個會員。流傳久遠的「山邊媽祖」，歷史緣由已不可考，以村內住民為自然會員，神像由年年選出的爐主輪流供奉。清海宮及清天宮為媽祖廟，均建於1976年，源於海邊漂來的媽祖衣物與千里眼順風耳神像，因村人意見不和而建成二廟，採會員制，二廟均無法取代山邊媽祖為全村共有的地位。

2.南庄三村

歷史上的「白沙墩區」涵蓋了白沙屯進香組織的南庄範圍，即今日內島里（舊稱內湖島）及新埔里（望高寮）。內島里緊鄰白沙屯的南邊，村內閩南人居於沿海一帶平原，客家及福佬客則居於丘陵地區。閩籍的洪姓是大姓；說客語的家戶大多是1945年之後由鄰近地區遷入的移民，福佬客大多已流失客家文化。村內住戶分散，有兩個公有的土地公祠，沒有媽祖廟或媽祖會組織，全村共同供奉三界公與組織平安戲活動。內島里的南面緊接著新埔村，過去全村參與白沙屯進香活動。約民國五十年，在迎媽祖活動中與白沙屯人發生嚴重衝突，大部分村民脫離白沙屯祭祀範圍，只有緊鄰內島里的陳厝居民繼續參與白沙屯進香。1964年村民由北港請回一尊媽祖，成立「新埔拱天宮媽祖會」；1984年建立全村的媽祖廟「雲天宮」。自1998年以來媽祖會年年回白沙屯拱天宮進香，致力於重修與白沙屯的關係。

1980年代初期，位於新埔南端的通灣里（通霄灣）加入白沙屯的進香活動。通灣境內分為頂庄、中庄與下庄，具有歷史久遠的媽祖會。村民過去與通霄慈惠宮同往北港進香，後來脫離慈惠宮而加入拱天宮的進香組織，取代新埔村成為進香回鑾的固定駐駕地點。2003年通灣媽祖會倡議建廟，興建中的「慈后宮」成為白沙屯進香回鑾前一天的慣例駐駕地點。

3.祭祀範圍內核心與邊陲關係

在進香的聯庄關係上，本庄與南庄、北庄的居民之間分享著不同的儀式權利與義務，形成了白沙屯媽祖信仰的核心與邊緣關係。所謂的核心地區指的是白沙屯本庄，可由下列數項儀節來看。首先，雖然祭祀範圍內各庄村民共同參與進香，共享一套儀式規範（例如出發前的犒軍禮儀與回鑾的搶頭香、遊庄及宴客等），唯有設籍於白沙屯本庄的居民才有權利資格參加拱天宮頭家爐主的遴選，並有繳交丁口錢的義務。其次，在進香儀式中，祭祀範圍內村里依照地域區分儀式單位。例如搶頭香是進香回鑾至換轎地點後的第一次朝拜儀式，[18] 分成本庄、南庄與北庄三個儀式單位輪流祭拜，輪流方式是本庄連續兩年，南

18 換轎的地點在臺一線道旁的秋茂園，屬新埔村，在白沙屯祭祀範圍內。換轎指媽祖神像由進香轎換乘8人抬的大轎，因為進香回鑾帶有巡行繞境的意味，所以改成大轎準備入廟。

庄及北庄各一年。其三，祭祀範圍內家戶依照村落單位分別提供進香活動的餐點。例如通灣里慣例上是進香回宮前日的駐駕地點，當日通灣村民需提供點心給香燈腳享用（稱為「吃飯擔」），媽祖大轎則繞行通灣全村。進香回到白沙屯當日，白沙屯村民提供「吃飯擔」的餐點。回宮次日的遊庄先繞行本庄，再轉往北庄、南庄內島里與新埔里陳厝。若先往南庄巡行，則當日午餐由北庄村民提供；若先遊北庄，則南庄村民準備餐點。總之，本庄的居民比起南北庄村民享有較多的進香儀式特權與義務（請見表1）。

表1　白沙屯媽祖祭祀範圍內居民的進香儀式權利與義務

祭祀範圍內居民參與進香的儀式權利與義務	白沙屯本庄	北庄					南庄	
		過港	山邊	南坑	北坑	內島	新埔（陳厝）	通灣
1.家長有權利參與頭家爐主的選舉	+							
2.繳交家戶丁口錢的義務	+							
3.家戶行犒軍禮儀	+	+	+	+	+	+	+	+
4.參與「搶頭香」的儀式權利	+	+	+	+	+	+	+	
5.參與「遊庄」活動	+	+	+	+	+	+	+	
6.準備回鑾及遊庄的點心	+	+	+	+	+	+	+	+
7.宴客	+	+	+	+	+	+	+	

(三) 進香活動的組織與特色

白沙屯拱天宮往北港朝天宮進香的習俗流傳久遠，儘管無證據顯示前者為後者的分香廟，許多當地人認為往北港進香是天經地義的事。有關進香的歷史淵源已無法追溯，推測其理由很可能是著眼於朝天宮的名聲與靈驗。拱天宮媽祖的軟身神像傳說有200年以上的歷史（蔡勝德1993），進香習俗據說在建廟之前就已存在（駱永池1993）。

根據當地人的回憶，進香活動在日本殖民統治時期被迫停止，至1948年才恢復，當初進香人數不超過50人，以男性為主。1950年代參加人數不超過百人，婦女開始加入進香行列；1960年代出現腳踏車隨團進香，1969年的進

香人數仍不超過200人；進入1980年代參與的香燈腳大約有7、800人。這個規模至1990年以後開始轉變。先是優劇場的團員加入進香行列，體會白沙屯具有草根性的臺灣進香文化，此後外地的劇場團體年年加入進香；又因為媽祖靈驗的聲名遠播，吸引愈來愈多的外地信徒。近年來向廟方登記參與全程徒步進香的人數將近3,000人，其中外地人已超過本地人，2008年登記人數達3,000人以上，儘管廟方的紀錄不夠精確（如各家戶參加者僅登記戶長之名，許多參與者未登記），且參與信徒具有很高的機動性。

此進香團的特色之一是全程徒步。在過去徒步是可以理解的事情，當交通工具盛行時，曾經想改徒步為搭車，由於擲筊請示沒有得到媽祖同意，所以徒步進香方式保存至今。其次，進香團的香條只載明三個儀式時間：出發、進火（即刈火）與回宮，這三個日期就是整個進香團的行事曆。[19]不同於其他進香團，白沙屯沒有事先安排好的路徑與行程，除了三個事先選定的儀式時間外，香燈腳的進香旅程與活動端視轎夫展演的「行轎」結果而定，以決定該走那一條路、何時與何地媽祖大轎歇駕（休息），或駐駕（過夜）。[20]因此，大轎是旅途上決定要不要歇息以及該往那裡走的最高指揮中心。

一年一度的進香活動不具有固定的常設組織，進香團隊是每年出發前籌組。由於許多信徒與相關的執事人員長年參與進香活動，已形成默契或類似隱形式的組織（張珣1988）。進香團雖以拱天宮管理委員會（管委會）的名義籌組，一些次團體擁有相當的自主性，不受管委會的支配。每年農曆12月15日在拱天宮以擲筊的方式決定次年進香日期，此後即開始籌畫進香活動的各項工作，以下筆者依照進香職務的性質說明其組織情形。

第一類職務由拱天宮的委員們負責及領導，表現管委會的主導權力。職務包括：（1）總領隊。（2）儀式任務。[21]（3）司儀。（4）總務：收取信徒捐獻的香油

---

19 這三個儀式時間一旦確立，其他儀式時間可依照慣例確定，例如放頭旗在出發的前3天上午，登轎時間在出發前夕，到北港入廟時間在刈火儀式前一天上午，開爐合火的時間則在回宮後的第12天。不過決定日期的時候都會將更細的幾點幾分一一擲筊請示神明。

20 筆者視行轎為展演儀式，也是白沙屯媽祖進香的特色之一（呂玫鍰2007）。

21 白沙屯媽祖是軟身神像，往北港進香前需將神像請入進香轎，抵北港則請入朝天宮正殿神龕安座，刈火儀式結束之後再請入轎內，回鑾至拱天宮後再請回神龕。拱天宮委員有特權參與請媽祖神像的工作。

錢，並發配拱天宮的香火袋、符令及收據。(5) 文書。(6) 接待：進行進香沿途的公關關係，並拜訪路過的廟宇管委會、捐香油錢。(7) 廣播：負責進香沿途廣播。(8) 進香團車輛及住宿服務：遊覽車分進香全程及兩天行程，均需事先報名，[22]由里長負責，再匯報給拱天宮統籌。[23](9) 統領進香團的大轎組、頭旗組與交通組：各組由管委會指派一委員任組長，儘管各組有自律方式不受其支配。(10) 進香輪值守夜：所有委員輪流協助爐主守候媽祖大轎過夜。

第二類是進香的傳統職務，包括固定的與每年遴選的儀式執事人員。首先是每年擲筊遴選頭家與爐主：進香轎內有白沙屯及北庄山邊的媽祖神像，兩邊各設爐主與頭家。白沙屯每年選出爐主、副爐主各一人，與46位頭家。[24]山邊媽每年遴選爐主、副爐主各一人及16位頭家，並依白沙屯的儀節過程與分工方式同步進行儀式。[25]其次是聖物儀式專家：指照顧頭旗、媽祖神像與香擔等聖物的執事人員，他們具有處理聖物的儀式知識。1972至2000年，由白沙屯陳先生擔任，他過世後看管頭旗與香擔的工作由頭旗組負責，而迎請媽神像登轎、安座等儀式由兩位資深轎夫執行。此外，進香前須為媽祖神像行潔淨更衣禮儀，鄭女士負責此任務達35年，近年她帶領兩位婦女共同執行。這類的儀式專家職務都是固定的，具有排他性，非職務中人不允許接觸聖物、或逾越職權執行儀式。

第三類是進香團的任務編組。(1) 大轎組：成員需具相當條件，例如承受長程徒步與肩扛的辛勞，或擲筊徵得媽祖同意。每年大約有20位男性轎夫，及3、4位女性鑼手。分成三班，每小時輪替扛轎。[26]具有十多位10年以上的資

22 參與全程徒步進香者通常向拱天宮報名登記，即使他們有自己安排的車輛。進香的報名費為700元，可享廟方提供的進香團服裝（包括帽子、臂章與夾克），及北港朝天宮的住宿安排。近年因為香燈腳日漸增多，若駐駕過夜地點具有香客大樓，拱天宮管委會則需臨場協助香燈腳安排住宿的問題。

23 近年來各地信徒組織的進香團遊覽車很多，他們的出發地點與行程不盡相同，拱天宮只負責統籌其祭祀範圍內6里居民的遊覽車服務。

24 爐主擔負重要儀式任務，例如有特權承接媽祖神像、出發前迎頭旗出庄、駐駕後守候大轎、及進香回鑾的迎媽祖陣頭與下馬儀式等。副爐主負責將裝有香火的香擔挑回拱天宮。頭家們負責回鑾當日扛媽祖轎遊行回宮，及次日扛二媽轎遊庄。

25 山邊媽祖的進香儀節均遵循白沙屯拱天宮的儀式進行，不過他們沒有自己的香擔。去進香的山邊媽祖也不參與遊庄，遊庄任務由當地一尊私人供奉的媽祖出任。

26 大轎組配有一輛大轎車，運載停駕時所需的用品及成員的行李，並提供轎班人員疲累時休息之用。

深成員及獨立的領導模式。(2)頭旗組：負責擎拿代表媽祖轎前先鋒的頭旗，配有一面鑼。有意參與者，必須擲筊徵得神明同意。回鑾時的香擔跟隨在頭旗之後，頭旗與香擔嚴禁女性碰觸，有7、8位固定的男性成員，領導者具20年以上的進香經驗，負責看管頭旗及香擔。(3)交通組：1987年籌組，[27]負責香燈腳的交通安全、維護媽祖大轎與進香團聯繫工作。可自由報名參加，每年約有20多位成員。(4)香旗車：設立於1980年代早期，集中管理祭祀範圍內住戶的進香旗。[28]

第四類是志願性服務與奉獻團體，分為下述幾種：首先是36執士團，代表媽祖出巡的儀杖衛隊，共有36對，或作兵器造型、或書寫媽祖出巡進香等告示牌，只出現在入朝天宮及回拱天宮的遊行中。其次，白沙屯當地的什音團與大鼓陣，近年來組成進香的駕前樂隊車，以輪替方式全程伴隨媽祖鑾駕。他們是志願演奏而籌組的進香陣頭，與拱天宮統籌的進香組織無關。其三，白沙屯居民在進香沿途為香燈腳免費提供茶水。其四，外地信徒為香燈腳提供餐點、茶水、毛巾、膏藥或住宿等，這些個人或團體的志願性奉獻，多年下來已形成慣例。

雖然進香以拱天宮的名義籌組，管委會無法壟斷進香組織的統籌與管理，增加進香組織制度化的難度。進香團以徒步及行轎指引路程為特色，具指揮功能的媽祖大轎成為旅程的主要核心。

(四) 塑造進香形象與打造認同

進香的路徑每年不同，路途長短年年有別。由白沙屯拱天宮到北港朝天宮，以臺一線及臺十九線的距離大約137.7公里，進香的徒步距離通常在350至400公里之間。進香期間每日的腳程差異很大，筆者統計近年旅程的每日步行時數，通常最辛苦的一天徒步長達16小時以上，最輕鬆的約3小時半，其間

27 這個組織的背後是當地人及臺北移民所籌組的「進香會」組織，當初意圖以志願性組織取代管委會的領導，不過，第二年此組織即告解散，只有交通組的編制方式延續下來。

28 各家戶的進香旗，須在進香前連續犒軍3天，出發前交由里長，再依鄰里一起放置到香旗車上，集中運送到北港朝天宮。刈火儀式之後，所有進香旗需過火(通過朝天宮香爐)。進香團回鑾至通灣里時，各家戶的進香旗依照書寫在上面的名字與地址領回，以準備下馬後連續3天的犒軍拜拜。

差異端視路程狀況而定。例如抵達目的地及回到白沙屯這兩天的路程較短；完成凌晨進火儀式後的回程當天步行時數常在12小時以上。2008年的行程在34個小時內由白沙屯走到北港朝天宮，其間總共只休息3.5小時，足見此去程徒步之辛苦。

事實上完成全程徒步的進香旅程必須承受肉體上的痛苦。有經驗的信徒在出發前一、兩個月就開始慢跑或進行腳力訓練，否則進香路上很快就會走到舉步維艱。許多白沙屯的香燈腳頗能忍耐長程徒步的痛苦，即使腳底起了水泡、雙腿腫脹、僵硬、成了麻木的鐵腿，他們還是堅持繼續走路。為了鼓勵信徒儘量徒步進香，拱天宮年年公佈完成全程徒步的英雄榜，頒以紀念獎章及紀念品。其實只有極少數的人能完成全程徒步的旅程（請見表2）:

表2 白沙屯媽祖進香全程徒步英雄榜人數*

年份	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008
人數	65	33	63	45	73	82	106	143	21

資料來源：拱天宮管理委員會
說明：本表指進香去程及回程均徒步者，不過2007年廟方的資料指走完半程（去程或回程）及全程者的總數。

過去進香規模不大，參與者又是村里熟識的人，香燈腳須遵守長輩與頭人的指揮，嚴守進香規矩與禁忌。近年來因為回流的移民與外地信徒之參與，人數增多、組成複雜，使得管理日趨困難。有鑑於此，1980年代以來10多位轎夫開始倡議進香改革。[29]其成員有在地居民，也有在臺北的移民，因為強烈的家鄉認同使他們年年參與大轎組任務。他們對進香抱持相同理想，組成類似兄弟會的小團體，[30]致力於進香文化的改革。其改革的方式不透過廟方，而是堅持小團體的理想，並與頭旗組等進香任務編組成員串連，不斷吸收相同理念的信徒（特別是外地信徒），試著推廣共同的想法。重塑大轎組的形象是他們改革的第

29 拱天宮於1983年成立「大轎組」，但是一般口語稱此為「大轎班」。
30 大轎組的成員其實很難固定，基本上以這些轎夫為中心，包括他們的妻子家人，以及與他們談得來且具相同理想的親朋好友，至今他們仍維持著固定的交誼活動。

一步，以嚴格的自我要求與相互約束形成一套扛轎的規範，改變過去懶散與無紀律的轎夫形象。[31]他們稱職的扛轎與行轎展演常贏得信徒的喝采，尤其幾位成員年年登上全程徒步的英雄榜，使大轎組成為名副其實的「勇士」，輝映其黃色甲衣（背心）上所寫的勇字。

來自這批年輕世代的改革主要致力於塑造白沙屯進香的傳統特色。首先是維持徒步旅程的方式，並強調徒步進香在今日所代表的意義。過去徒步進香是集體行動，長輩常告誡年輕人：「能走的必須等不能走的」。據白沙屯人的回憶，過去進香常常夜行，香燈腳聽著頭旗邊與大轎邊兩面相互呼應的鑼聲前行，一路上必須互相照顧。過去進香的記憶是今日白沙屯重塑進香傳統的養料，互相照顧乃成為進香文化所強調的意義。事實上進香路上相互照應是必要的，不只找回落後脫隊的人，也需照顧腳傷、中暑、走不動或不舒服的人，特別是全程徒步者非常依賴同伴的照顧與處理行李、膳宿等問題。重塑進香傳統的第二個重點是強化媽祖信仰。他們將媽祖當作學習與反思的對象，認為跟隨媽祖徒步進香，應該體驗旅途的各種甘苦經驗，以及媽祖的德行教化。在此認知下，忍受徒步旅程的艱辛被視為理所當然，也鼓勵信徒完全地信奉媽祖，將信奉媽祖的忠誠表現於徒步進香的決心與毅力。

進香徒步旅程的共同體驗有助於凝聚香燈腳的情感與認同。誠如信徒間流傳著體諒媽祖與相互照顧的說法：

> 跟媽祖出門進香應該儘量減輕媽祖的「負擔」，媽祖很慈悲，總是要照顧好每一個信徒，如果我們大家（信徒）可以體諒一下媽祖的「辛勞」，大家儘量互相照顧，就可以讓媽祖不要那麼忙。

2001年進香回程中，媽祖大轎引領近200名香燈腳涉水走過濁水溪河床，筆者認為此事件把凝聚情感與打造認同推到了最頂點（呂玫鍰2007）。跨越濁水溪的第一座橋完成於1952年，過去涉溪是徒步進香唯一的選擇；今日有橋不走而涉水過溪就不能單純視之。當傳聞中「撩溪顯靈」的故事真實上演時，讓虔

31 轎班形象的維持倚靠成員間的相互約束與規範，例如一旦穿上轎班的甲衣（制服），不能抽煙、嚼檳榔，或和旁人談笑說話，必須專心做好媽祖大轎「近身侍衛」的工作。

信的信徒相當感動。當時我與香燈腳手牽著手涉水過溪，感受到大家相互提攜與感念媽祖的心情，上岸後許多人眼角泛著淚光，紛紛朝媽祖大轎跪拜。事後信徒間流傳：涉溪當時河邊捲起陣陣風沙，包捲整個濁水溪河床。他們相信那是媽祖顯化，以靈力保佑大家平安過溪。

「撩溪事件」引起一連串的後續反應。參與的人感到榮幸，沒跟上的信徒卻十分沮喪。事後筆者從事田野工作，每個報導人都提到他們當初在場，或不在場的理由。當時留下的影帶與照片，廣為信徒複製珍藏。撩溪事件也成為信徒討論進香的重點，他們提出各種說法詮釋媽祖引領涉溪的理由。[32]此話題不只存在事發當年，事後還年年被提起與討論，包括不斷放映撩溪的影片，可見這事件對白沙屯媽祖信徒具有重要的意義。更重要的，此事件促成了白沙屯當地文史調查與社區總體營造的工作。媽祖進香逐漸成為白沙屯的文化地標，愈來愈多不同的人群聲稱是「白沙屯媽祖的信徒」或「我們就像一家人」，開啟了筆者所謂的各類社群之建構。

四、進香活動與社群建構

(一) 地域的白沙屯社群

拱天宮的祭祀範圍提供建構白沙屯地域社群的基礎。雖然進香活動具有核心（本庄）與邊緣（南庄與北庄）的地域區分，在媽祖信仰與進香文化上則無分別。祭祀範圍內的居民，除了喪家未滿一年的禁忌外，均參與一年一度的進香活動，包括幾位住在白沙屯的外省老兵（他們的妻子多為白沙屯人）。在地人認為參加進香是很自然的事情，因為有了媽祖的庇佑，他們更加珍惜可以參加進香的機會（此代表著家中無人死亡）。筆者在村中進行訪談時，當談論其他

32 有的認為是與水患有關，剛好當年夏天桃芝颱風帶來海水倒灌，造成白沙屯有史以來最大的水災；有的認為是媽祖慈悲渡化水中冤靈，以一張河床上的腳印照片作聯想；也有人認為跟著媽祖撩溪可以淨化身心、醫病及贖罪。

事情的時候，許多報導人都能把話題聯繫到媽祖進香中的人與事。當我們討論到進香中有外地香客爭先恐後搶食的情形時，無論南、北庄或白沙屯的居民均肯定地說：那絕對不是當地人的行為。因為進香時不守規矩的言行舉止，之後一定遭受村人的議論。進香的行為規範已是當地的文化與價值，一般村民不敢貿然違背（Cohen 1982a, 1982b, 1982c）。[33]可見進香對居民而言不只是一趟旅程，還具有他們共同的生活經驗與行為規範，進香路上所發生的事情必為村人所議論。尤其旅途中所發生的事情往往被聯繫到媽祖的教誨，因此，對當地人而言進香永遠有新的意義與話題。

白沙屯居民對媽祖之信仰相當虔誠與執著。村裡的長者表示，過去因為靠海捕魚維生，海邊子民依賴媽祖保佑是無庸置疑的。筆者曾訪問村裡數位走完全程的白沙屯婦女，年齡均在60歲以上，對他們來說，他們的媽祖不只是一位萬能的保護神，也具有相當的親切感。其中一位提到憑藉媽祖的保佑，旅途再如何辛苦都可以克服：

> 腳痛是一定啦！但是擱安納（再怎麼）痛，碼是愛跟伊（媽祖）行（走路）……只要繼續行，一直行、一直行、行下去就對啦，總是會（把疼痛）行過去ㄟ，你碼可以去求媽祖ㄟ符仔、敬茶來抹，只要相信媽祖，媽祖一定會保佑你、一定行得到啦。

另一位以參加徒步進香作為答謝媽祖的方式：

> 爆泡〔起水泡〕是大家攏會啦，曚擱（不過）痛碼是愛行啊，行行碼是會好啊……其實媽祖給咱保庇加這夠（保佑我們這麼多），咱來跟祂行路，卡辛苦一點，碼無算啥米（不算什麼）！咱不是有錢人、碼無法度

33 2001年進香回鑾當天湧進許多外地的遊覽車人潮，使得白沙屯準備吃飯擔的點心不敷需求。雖然家家戶戶都盡了心力，有的家庭甚至煮兩、三次點心。事後筆者與村人討論此事，有人指出當天本地人吃點心者都該指責，原來他們認為白沙屯吃飯擔的習俗主要是提供給外地來的香客，既然已經供應不足，村內的人就不該享用。筆者發現村民十分擔心閒言閒語的流傳，里坊間的議論具有約束行為的效果。

捐啥米錢，矇擱(不過)來跟媽祖走路咱是作得到啊……你甘沒感覺講媽祖哪看到咱這(麼)多人來跟祂走路，祂一定會足歡喜乀。

徒步進香是白沙屯人敬奉媽祖的方式。許多全程徒步者相信他們的成功得自於媽祖的保佑，他們將自己的身體交付給媽祖，即使走路引起疼痛，一般認為只要堅定信奉媽祖，就會得到保佑。可見進香存在超越性力量，[34]跟隨徒步進香也提供信徒體驗媽祖靈佑之機會。對白沙屯人而言，只要相信媽祖沒有走不下去的旅程；而走不下去的旅程則是對媽祖的堅信不夠。

進香是白沙屯當地(包括南庄與北庄)一年當中最重要的節慶，其熱鬧的程度與遊子返鄉的盛況甚於新年或中秋。許多人將假期集中在進香期，更流行「若請假進香不准就辭職」的說法。當地有將徒步進香視為年輕子弟的「成年禮」:一方面男孩服役前家人到廟裡祈求媽祖護佑，服役回來通常以徒步進香來還願；另方面女孩被鼓勵在出嫁前走一趟進香路，避免婚後家務纏身而無法參加。逢有新生兒出生，村人常以「扛轎的」或「打鑼的」來詢問是男孩還是女孩。每年進香出發前夕，當地人不分彼此協助籌備進香事宜；進香回鑾當天，家家戶戶擺香案祭拜，並忙著準備點心招待外來香客，唯恐招待不周會丟失白沙屯的面子，充分展現村民具有社群共同體的感情。

近20年來有外地人參與並記錄白沙屯的進香活動，不僅保存白沙屯的文化傳統，也有助於當地人標示進香成為地方的文化地標。優劇場於1992年出版「白沙屯媽祖」專刊，以外地人的觀點報導此進香團的特色。北港媽祖文教基金會自1991年至2001年每年出版白沙屯進香特刊，採訪進香心得與神蹟故事，並觸及白沙屯的文史調查工作。這些外地文史工作者的努力為進香留下很好的紀錄。2001年進香撩溪事件後促成了白沙屯田野工作室的成立，以遷居臺北的移民為主導，白沙屯兩個角頭廟與漁港協會的成員為支援，並號召外地的信徒義工參與。成立前一年，架設網站作為訊息交流的管道(http://baishatun.ngo.org.tw)。工作室以記錄媽祖進香與文史調查為宗旨，定期出版進香特

34 桑高仁(Sangren 1991, 1993)認為臺灣的媽祖信仰呈現意識形態的超越性質，往往誤將人力的成就歸功於神力的協助。郭文泰(Quintero 2002:140-141)認為白沙屯徒步信徒以個人的身體作為犧牲，突出了經由身體體驗所呈現的超越性力量(physically transcendent power)。

刊及影像光碟，並配合地方的活動，出版專書、籌劃畫各項展覽，及製作文宣手冊。2004年在鄉親與信徒的贊助下登記為白沙屯田野工作室協會。

工作室的成立激發白沙屯居民的地方意識，也開啟本地人從事媽祖進香的文化保存工作。2002年當工作室成員非為白沙屯居民而備受質疑時，出現由本地人資助籌設的網站，稱為白沙屯媽祖巡禮（http://cam.myweb.hinet.net/）。一開始似乎與工作室打對臺，不過近幾年來除了媽祖進香的內容外，並沒有更新網站資料或投入地方文史工作。2003年出現第三個網站：白沙屯媽祖婆（http://www.baishatun.com.tw），版主是專業的影視工作者，因家鄉媽祖的名聲遠播，返鄉定居，並以媽祖進香來號召信徒共同從事地方文史記錄。網站內容著重由影像說故事，並提供在地的文史活動訊息。版主利用自家的三合院開設簡餐館「古早ㄟ厝」，成為聯絡本地人與外地信徒的重要窗口。網站定期舉辦香燈腳的聚會活動，也結合社區發展協會的活動從事宣導與記錄。

由於撩溪事件在白沙屯引起巨大迴響，許多村民意識到以媽祖進香作為促進地方發展的可能性，[35]這個共識促進社區總體營造（社造）的工作。[36]據白西社區發展協會的幹部表示，過去社造推動困難，撩溪事件後他們呼應居民對發展的殷切期盼，申請經費，推行各項活動。這一波的社造從2002年展開序幕，以媽祖進香為地方文化的重點，先是依據政策重建白沙屯漁港新風貌、設立海邊親子公園，及舉辦發展漁港文化等活動。其次舉行多次村民座談會，宣導社造理念，並進行社區環境美化與整建工作，包括彩繪鐵道柵欄、淨灘與掃街等。社造工作配合著進香的節奏，逐步引導居民參與活動，以重整海邊景觀與社區環境改造對白沙屯最具影響。

撩溪事件也誘發了宣揚白沙屯媽祖進香的活動。2003年配合進香的時間與儀節，拱天宮與地方各廟宇社團聯合籌辦「白沙屯媽祖文化節」。主導人是

35　2001年進香回鑾當天，白沙屯擠進許多遊覽車帶來的人潮，這些外地遊客都是風聞進香涉溪事件而趕來看熱鬧。這些遊客讓村民深深感受到他們媽祖的影響力，事後當筆者詢問有關白沙屯家戶提供進香回鑾的點心情況，許多戶人家提到當天煮了二或三次的點心，加上白沙屯鄉親聯誼會義工也準備3,000多份的餐點，但最後餐點的份量仍不敷使用，這是首次進香回鑾的人潮遠遠超過村人所熟悉的規模。

36　Gray(2002)指出社區營造工作是社群的一個重要指標(Kempny 2002)。

來自新埔里的立法委員杜文卿，他不僅贊助進香活動，也協助地方向文建會申請經費。[37]

不同於社造或文史工作聚焦於白沙屯，文化節的活動範圍擴及拱天宮祭祀範圍的南庄與北庄地區，包括北庄南港里其他聚落與鄰近的中和里，甚至將已脫離祭祀範圍的新埔里納入。對白沙屯周圍的村民而言，參與文化節活動不僅依附當地最富聲望的媽祖廟，也可分享資源，實為美事一樁。對白沙屯居民來說，文化節的各項展覽、民俗表演與康樂晚會等活動不僅吸引觀光客，增添熱鬧氣氛，也為拱天宮帶來豐厚資源。雖然這些活動具有吸收選票的企圖，但不妨礙進香，對白沙屯也沒有負面的影響，一般居民並不排斥。文化節連續舉辦三年，2006年停辦，2007年因選舉的考量再度恢復，2008年邀請明華園演出，經費與規模已較以往大為縮減。

由於拱天宮坐落於白沙屯，白沙屯媽祖已然成為此地居民重要的文化地標與認同象徵，也是建構白沙屯地域社群的重要基礎（Chen 1984；Cohen 1985）。雖然媽祖祭祀範圍內居民的儀式權利與義務存在核心與邊陲的差異，在進香旅程上，無論是本庄還是南、北庄的居民均以白沙屯為我群的認同，以區別於其他的地人。聯庄進香組織原就具有結合鄰近地域團體的功能（Sangren 1987；宋龍飛 1971；游蕙芬 1996；張珣 2002，2003b），在此意義上，白沙屯進香似與傳統的進香活動無別。然而，不同的是，白沙屯的聯庄進香組織除了在宗教進香的功能外，還具有地方發展的聯盟關係。例如文化節的活動促進村落間之合作與資源共享，使曾因進香失和的村落（白沙屯與新埔）再度攜手合作；而倚靠媽祖進香塑造地方文化，也必須追溯到南庄與北庄的重要人物或儀式地點。換言之，進香活動已形塑祭祀範圍內居民共同的記憶與進香經驗，提供當地人媽祖信仰的認同與歸屬感。弔詭的是，地域社群的意義往往因為訴求不同而存有差異。在社群建構的過程中，一方面地理的空間讓居民有明確的地域歸屬感，行政區的界域成為區分不同村落的重要標準；另方面進香旅途的共同體驗強化居民對白沙屯媽祖的認同，消弭祭祀範圍內不同村里的界

37 2003年媽祖文化節的活動文建會給予2,100萬的經費資助，此舉招致苗栗縣長及其他鎮長的批評，認為一個縣級或鎮級的活動從來沒有拿過比媽祖進香活動還高的經費補助（李俊平2003.3.12中國時報網路新聞）。2004年以後的文化節活動經費削減。

線。亦即在共同的媽祖信仰基礎上，居民對白沙屯本庄、南庄、北庄或鄰近地區的認知，隨著實際活動的操作而有彈性的地域劃分，甚至刻意地模糊化祭祀範圍的中心與邊陲的關係。

(二) 家鄉的白沙屯社群

白沙屯地區因為生計條件的限制迫使居民出外謀生，許多人雖長期在外地工作居住（有的達40年以上），至今仍維持與家鄉的聯繫。尤其交通運輸的便捷，增加移民返鄉的可能性。透過居民與移民在經濟資產、親屬關係與宗教活動等方面的聯繫，共同的家鄉概念指涉白沙屯社群的另一重要面向。

許多遷移他鄉的白沙屯移民還保留著家鄉的房子或土地，誠如Olwig（1997）所說的，家屋與田地是移民與家鄉的重要聯繫機制。儘管今日田地耕作的收成相當有限，仍保留田地的移民多將土地招租耕作，或當作回鄉渡假時的勞動工作。村中空屋的比例很高，一般具有神明廳的家屋不會輕易拆除，特別是家中父母健在或是與鄰居親戚有往來者，大多會在固定的祭拜日回鄉祭祀。有些人已經將神明與祖先牌位一起遷出，不過他們將房子留下，作為回鄉渡假或是參與媽祖進香時使用。

比較常見的是，年輕輩的移民時常回鄉探望父母家人或親戚，這種血緣的聯繫不會因為居住地的遷移而改變。特別是父母仍然健在者，他們回鄉的頻率很高，雖在臺北生活工作，一到週末假期就攜帶妻小回鄉探望父母。近年來更多的年輕夫婦將年幼子女留給家中父母照顧，或是聘請外勞在家照顧老人與小孩，對於這些家庭而言，外出完全是工作的考量，真正的家還是在白沙屯。當然，對於這些家庭而言，一旦父母過世或是遷出祖先牌位之後，他們返鄉的機會與誘因就會減少。

移民與家鄉的聯繫更重要的是透過宗教活動，特別是他們相信只有崇拜家鄉的神明才能得到真正的保佑（張珣2002，2003：126-127；童元昭2002）。從幾位臺北移民的生命史來看，他們在國小或國中畢業就必須到臺北討生活，由於開始時都沒有一技之長，經歷了雇工或學徒的艱辛，不斷顛沛於轉換工作與生活適應的痛苦中，靠著家鄉熟人拉熟人的方式，大多從事木匠與建築工，他們由學徒熬成今日的大老闆，十分依賴家鄉媽祖的保佑。多年來移民時常返往返於臺北與白沙屯之間，有人甚至表示雖住在臺北，真正的家是在白沙屯，也

期待未來退休後可以返鄉養老。由此可見移民所認定的家還是在原出生與成長的地方，尤其牽引他們的守護神一直是家鄉的媽祖。事實上媽祖進香是移民與家鄉最重要的宗教聯繫，無論如何忙碌，很多移民均返鄉參與，特別是進香回鑾當天，因為當晚家家戶戶宴請賓客，這一天是所有外出者返鄉團圓的大日子。許多參與大轎組、頭旗組與交通組的成員是臺北的移民，他們無論從事何種行業，參加進香任務已成為他們多年來的習慣，每年的進香提供了這些移民再次經驗家鄉生活的機會，加強了他們對家鄉的情感與認同。有不少50歲以上的移民已經舉家遷住臺北達3、4年以上，但是他們年年返鄉參與進香，甚至有人將戶口遷回白沙屯，以方便參與廟務組織與地方政治事務。

其次，臺北移民與家鄉的宗教聯繫還可以透過王爺崇拜的組織與活動。土城與新莊是臺北移民的聚居地，兩地都有白沙屯角頭廟的分宮，即土城五雲宮與新莊天德宮。透過此二分宮的活動與集會，許多白沙屯的訊息得以在此流傳。一方面許多臺北移民仍參與白沙屯的角頭廟組織，或是參加分宮每年回白沙屯母廟參香或進香的活動。另方面白沙屯的角頭廟事務十分仰賴臺北移民的參與。例如五雲宮本廟與分宮共有一位臺北的主委；[38]天德宮與五雲宮的乩童也都是臺北居民，兩位乩童多年來在白沙屯與臺北兩地奔波，兩廟與其臺北的分廟均保持著緊密的關係。對白沙屯的角頭廟而言，他們需要移民的參與及協助，特別是倚靠臺北移民的人脈與資源來推展廟務。對臺北移民來說，信奉家鄉的神明是自然的事，而參與母廟與子廟的組織與活動使他們與家鄉的聯繫更為緊密。

當家鄉做為社群建構的重要概念或區別時，移民與居民共屬的家鄉社群將非同鄉的人排除在外。其中家園的指涉是具體且清楚的，地理空間仍是重要的認同參考點。雖然移民已離開家鄉，他們認同家鄉才是他們真正的家，無論是透過保留家鄉的田園或家屋資產，或是與家鄉無法切斷的親屬聯繫，還是參與家鄉的宗教活動，移民與家鄉的緊密聯繫使他們與居民共享一樣的地方歸屬感與認同。同樣的，在地居民因為資源有限，因此十分仰賴在外移民對宗教事務的參與及資助，移民的視野與資源也成為在地發展的重要基礎。特別是媽祖進

38　白沙屯另一個角頭廟東龍宮的主委也是臺北居民。

香讓分屬不同地方派系，或角頭廟團體的居民與移民共同參與，而進香的共同體驗，也讓他們分享地方的共同記憶與歷史文化遺產。換言之，進香成為移民與居民營造共同的白沙屯家鄉社群之舞臺。

(三) 宗教的白沙屯社群

媽祖信仰具有普世的原則，只要崇信媽祖，無論來自世界那一個角落，都可以成為媽祖的信徒。換言之，媽祖信仰並沒有預設種族、地區與階級等藩籬。尤其信徒常說：「媽祖是大家的」，任何人都可以供奉崇拜。前文提及南庄新埔里大部分（陳厝除外）因進香爭執而脫離白沙屯的祭祀範圍。儘管如此，今天新埔仍有很多人以個人信徒名義參與白沙屯進香，他們認為爭執的是人，神明是不會分彼此的。誠如一位報導人所說的：

> 阮ㄟ童乩講咱媽祖會ㄟ媽祖是白沙屯拱天宮來耶，他講南庄ㄟ人跟媽祖ㄟ感情很好，拱天宮媽祖麥（不會）放棄咱南庄ㄟ人啦！

雖然拱天宮保留頭家爐主與收丁口制度，但不拒絕外地信徒。年年進香已使白沙屯媽祖信仰跳脫地域的局限，吸收大批的外地信徒，甚至有「媽祖興外庄」的說法。由於進香依靠行轎的儀式展演來決定路徑與休息地點（呂玫鍰 2007），提供信徒見證神明靈驗與否的機會：信徒相信媽祖大轎所停駐或繞行的民家，主人家會得到神明的賜福（好運或財運）與庇佑（消災解厄）。白沙屯媽祖進香流傳著許多靈驗的事蹟，成為吸引外地信徒的最佳廣告，當媽祖大轎再度光臨故事中的地點時，過去進香發生的靈驗事蹟一定會被提起。大部分外地信徒原先與白沙屯媽祖毫無淵源關係，他們透過朋友介紹或進香的親身經歷而結緣。有些信徒在家供奉白沙屯媽祖的分身、有的定期到拱天宮行禮、有的年年參與進香，也有遭逢任何事情就到拱天宮擲筊請示。事實上外地信徒有著各自的信仰故事，他們敬奉白沙屯媽祖的心情與在地信徒相同。

進香的路徑年年不同，散居進香沿途的外地信徒多年來已經形成進香團的外圍組織。他們不僅崇拜白沙屯媽祖，更以服務進香團來答謝媽祖庇佑。這些自由奉獻有個別的信徒、親朋好友與街坊鄰居，或是義工團體與廟宇等，多年下來已形成習慣。他們有的捐獻香燈腳所須物品（例如飲料、餐點、水果、毛

巾、膏藥、膳宿等），有的投入供膳的服務，其中有關奉獻的事項與細節甚至向神明稟告，以擲筊徵得媽祖同意後才進行。近年固定的奉獻團體有甲南湄安宮、龍井山腳媽祖會、彰化中山路居民、永靖忠義堂碧天宮、溪洲三條圳村民、西螺魚寮鎮南宮、虎尾聖母聯誼會、北港合和會義工團、北港三媽會、北港白沙屯媽祖協進聯誼會、北港蓮花香火義工團等等。[39]這些各地的信徒因為共同信奉白沙屯媽祖，以照顧媽祖的香燈腳來敬獻媽祖，不只讓香燈腳在旅途中感受到溫暖，也展現同為媽祖信徒有如一家人般的感情。

位於西螺七座里的魚寮只有35戶人家，1993年媽祖大轎曾在村中行轎踏廟地，協助籌建鎮南宮，廟落成後配祀拱天宮媽祖的分身。基於這個緣故，只要白沙屯進香團一進入雲林縣，無論媽祖大轎歇駕何處，魚寮村民總是為香燈腳準備便當。鎮南宮主委表示，因為他們的媽祖是白沙屯來的，他們與白沙屯就如同一家人，白沙屯媽祖出門進香，魚寮全村總動員迎接，顯現兩地深厚的情誼。同樣的，雲林虎尾是進香團往返北港的可能路徑，1990年虎尾出現私人供奉白沙屯媽祖的分靈神像，目前此地供俸白沙屯媽祖分身已多達40尊以上。近年他們組織虎尾聖母聯誼會，擁有會員近400人，年年投入供餐的服務。彰化永靖忠義堂因為進香停駕而與白沙屯結緣，也開啟當地人信奉白沙屯媽祖。近年以廟為名組織義工團，年年為香客烹煮餐點。上述3個獻餐的團體原本互不相識，因為信奉白沙屯媽祖而有共同的獻餐舉動；也因為供餐的協調問題開始相互聯繫與交誼，成為進香團的忠誠支援團隊。這些虔信的外地信徒以獻餐方式投入進香活動，展現與白沙屯居民同樣的歸屬感與認同。[40]

進香團中流行以「結媽祖緣」說法來認識新信徒，這種因媽祖而結緣所建立的關係具有以神為鑑的意味。由行轎儀式決定媽祖進香轎的停駕與駐駕，往往產生媽祖賜福解厄的靈驗故事，也是締結媽祖緣的最佳宣傳。的確，在這種

39 2003年北港出現蓮花香火義工團，一群熱愛白沙屯的北港信徒，發起手工製作蓮花香火，以致送香燈腳作紀念，聲稱「白沙屯的恁用腳行路進香刈火、在北港的阮用手製作蓮花香火」。他們犧牲週末假期趕製蓮花香火，花費許多的人力、物力、金錢與時間，希望透過蓮花香火拉近信徒的感情。

40 龍井山腳媽祖聯誼會是最近三年崛起的獻餐團體。2004年大甲與白沙屯進香團在沙鹿相會，讓山腳的信眾認識白沙屯進香團，因為他們受到感動，倡議籌組義工團獻餐給白沙屯進香團，2006及2007年進香白沙屯媽祖轎歇駕於山腳媽祖聯誼會的餐飲服務區。

廣結媽祖緣的號召下，可以不斷吸收新的信徒，也鼓勵信徒加入香燈腳的徒步行列，體會進香中「同命人」或「同船渡」般的感情，並交流媽祖信仰的意義。在進香中常可見開車信徒回頭尋找落後的人，只要有人身體不適、或需任何協助，很快就可以在香燈腳中找到支援。由於進香路上互相照顧的情誼，當筆者與工作室的義工到彰化訪問時受到熱情的招待，彰化信徒以弟妹來稱呼這些臺北來的義工。「大家互相照顧」成為信徒的共通語，顯示白沙屯進香強調的意義與價值也為外地信徒所奉行。

在香燈腳的進香隊伍中往往具有強烈的我群之歸屬感與認同。筆者曾經與進香團隊伍路過喪家，這種情況通常以大轎車阻隔大轎與不潔的喪家，當時由於大轎車不在附近，走在前面的香燈腳不約而同地高舉雙手背對喪家站成數排，他們自動地以身體人牆護衛媽祖大轎通過喪家。其次，由於白沙屯進香沒有任由路過的村莊團體扛轎的習慣，當遇到搶轎的企圖時，香燈腳往往自動地上前護圍媽祖大轎，阻擋外人搶轎的行為，充分表現大家一體的團結情感。[41] 其三，近年在旅途中數度與大甲進香團相會，在感念兩大媽祖的歷史交會外，白沙屯的香燈腳仍以護衛他們的媽祖大轎為核心考量，不允許信徒任意觸摸大轎（大甲信徒以此為求得福佑），充分展現強烈的我群認同。

近年來愈來愈多來自祭祀範圍外的信徒參與進香，人數已超過白沙屯本地人，可見白沙屯媽祖信仰的去地域化性質日趨明顯。當這些外地信徒聲稱對白沙屯媽祖具有歸屬感與認同時，他們所憑藉的是與白沙屯人一樣的旅途經驗、同船渡情感與進香價值。就此而言，進香旅程成為建構宗教的白沙屯社群的重要依據，將所有白沙屯媽祖信徒含括在內，消弭了白沙屯本地人與外地人的區別。

(四) 想像的白沙屯社群

上述各類社群多少具有想像的部分，因為每個層次內的人群聯繫都具有非面對面接觸的成分（Anderson 1991）。事實上，現代社會的各種社群都存在這

41 2007年白沙屯進香團與大甲進香團在沙鹿相會，工作室的行程記錄清楚描述了當時的情形，參考〈2007年白沙屯媽祖北港進香紀錄〉收於《白沙墩:2008戊子媽祖徒步進香特刊》，pp.58-59，或是網頁留言板：http://www.bsttv.com.tw/viewthread.php?tid=137&extra=page%3D1(2008/05/20)。

種想像的性質。白沙屯媽祖進香由於採用電子化媒介做為溝通形式，像是製作進香影片、光碟(錄影帶)與網站溝通等，提供信徒建構想像社群的共同資源。

最早的白沙屯媽祖進香影片是1987年出版的《媽祖南巡》，1996年北港合和會發行《白沙屯拱天宮轎班專輯》，2000年公共電視出版《信仰的候鳥》。此三部專業製作的影片開啟白沙屯進香的影像紀錄工作，並影響工作室2001年出版的《撩過濁水溪》影片。這部片長4小時的進香紀錄片包含進香團涉溪的歷史畫面，在信徒間廣為流傳。此由虔信信徒拍攝與製作的影片，很容易喚起信徒對進香的情感與認同，提供共同想像與認同的資源。同年新聞局委製《臺灣媽祖婆》紀錄片，片長25分鐘，除了白沙屯進香的影像外，還包括大甲鎮瀾宮與北港朝天宮的媽祖信仰。由於此片獲得兩項國際紀錄片獎項，也登上新聞局的網頁，流傳的範圍更廣泛，其中撩溪與進香的片段，提供白沙屯媽祖信徒共同想像的資源，具有喚起進香情感的作用。

工作室與媽祖婆網站自成立以來，年年投入進香的紀錄影片製作，也分別出版進香影片DVD專輯，廣受信徒的稱許與贊助。近年工作室每在進香前夕播放過去進香與涉溪的畫面，提供新加入者行前教育與想像的空間，也讓信徒重溫進香的情感、經驗與記憶。就筆者所知，一位年過60歲由白沙屯嫁出的婦女，離開娘家多年未回，因為進香影片喚起她的思鄉情愫，帶著兒孫一起回白沙屯參加進香活動。此外，媽祖婆網站這兩年投入製作「咱ㄟ媽祖」及「白沙屯天上聖母頌」音樂CD，由版主作詞，結合信徒之力進行作曲、演唱與錄製，兩張音樂光碟以結緣贊助的方式在信徒間流傳，並在進香沿途播放。其實進香影片與媽祖音樂很容易引起信徒的共鳴，不僅有助於激發信徒的共同情感，也有利於宣傳白沙屯的名聲。

其次，三個白沙屯網站成為白沙屯想像社群的重要基礎。這些網站除了介紹媽祖進香外，提及白沙屯的人、地與事物，並傳播當地寺廟與社區發展協會的訊息。特別是提供留言板功能，[42]信徒可以真名或匿名方式留言，內容大多是分享進香經驗、解答進香相關問題或交換不同意見等。留言板在進香期間還擔任「報馬仔」的工作，定時報告媽祖大轎所在位置。網路上的討論往往具有激

42 2008年工作室的留言板結合網路電視，提供更寬廣的溝通空間，網址http://www.bsttv.com.tw/

發想法的作用，[43]信徒在留言板上最常抒發進香感言，往往突出進香路上互相照顧的情誼，誠如以下一則留言將香客間的感情比擬為兄弟姊妹一般：

> 進香情牽引所有香燈腳的心。參加今年進香的友人見面都說：「很快就又要進香了，不用等到一年。」其實我們珍惜心能和媽祖每年相聚的每一天，和香燈腳相聚的每一次緣。因參與進香我們這一群萍水相逢的香燈腳來自高雄、嘉義、北港、彰化、鹿港、白沙屯、臺北的聖母子弟兵們情誼就像兄弟姐妹。（軟腳芬 2003/7/11 上午 09:14:00 引自白沙屯田野工作室候鳥簽名留言版 http://baishatun.ngo.org.tw）

比較特別的是，網路上的溝通可能對實際的社會產生作用。2003年工作室的留言版曾經有30幾則連鎖性的討論，結果影響拱天宮管理委員會的選舉。事情肇因於拱天宮正殿神龕的照明問題，一位信徒提議改善廟內正殿神龕的照明設備，以提高神龕中媽祖神像的能見度。不過這一則話題引來某些信徒的悲觀情緒，他們認為大多數的委員過於年老，毫無行動力可言。接著有人開始打氣，建議推薦新世代的人才競選拱天宮委員。之後引發信徒一連串的改革建言，無非是希望委員會改選後可以呈現新的氣象。結果新任委員會果然初次突破過去的慣例，增加年輕世代的委員，為改革帶來了一些新希望。

與宗教的白沙屯社群一樣，想像的社群指涉的是以白沙屯媽祖信仰為歸屬與認同的核心。然而，當信徒無法持續地參與媽祖進香，其所聲稱的社群歸屬感來自於想像的資源。白沙屯媽祖進香影片或音樂提供信徒共同想像的重要資源，讓曾經參與徒步進香的人，一次又一次地重溫過去進香的記憶。同樣的，網站的溝通討論也提供信徒想像的資源，無論是具名或匿名，信徒經由共同的進香經驗而享有歸屬感。

43 撩溪事件之後，一張傳為靈異的河床腳印照片，曾經引發信徒踴躍留言討論照片真偽及如何辨別的問題。有趣的是，討論這張照片的最後結論還是歸功於媽祖：因為媽祖的緣故讓大家有共同的話題，可以進一步在網路上討論。

綜上所述，進香提供信徒認同的歸屬感與建構白沙屯社群的資源，筆者檢視不同指涉的社群中，所蘊含的認同、歸屬感及人群聯繫的特殊方式，其中不同的社群意涵對相異的人群有著不同的意義（請見圖1）。以「白沙屯媽祖信仰」為認同號召，其所指涉的社群可以是地域的、家鄉的、宗教的及想像的。然而，這些不同指涉的社群雖以媽祖信仰為共同的象徵，但各社群的內涵並不完全相同，其中人們所聲稱歸屬的社群可以是多重的。當地域的社群強調地理空間的歸屬感，其他社群的人群聯繫（家鄉的、宗教的以及想像的）則跨越了地域空間的藩籬。因此，社群可以是一種概念（concept），指涉人們不同的關係範疇，例如強調居民與移民之間的家鄉聯繫、著重媽祖信徒之間的宗教聯繫、以及著眼於媽祖進香的集體想像的聯繫等。

五、社群之差異、競爭與衝突

進香的共同經驗與情感是建構各類白沙屯社群的基礎，然而建構社群的同時並存著差異的問題。下文將討論白沙屯社群建構中的差異、競爭與衝突，並探討存在這些差異又何以建構社群？

(一) 地域社群內的差異與競爭

媽祖進香雖由拱天宮主導，白沙屯村內4個主祀王爺的角頭廟也共襄盛舉。由於媽祖神格高於王爺，媽祖進香各角頭廟須出陣送駕及迎駕，往往陣頭爭道互不相讓，希望佔據最佳的舞臺位置向媽祖大轎致意。尤其媽祖回宮前的遊行，各廟展現最優陣頭，乩童使出渾身解數表演神技，具有輸人不輸陣的較勁場面。進香擇期與遊庄後的放兵儀式也是角頭廟神媒的較勁場合。過去五雲宮桌頭陳海國及天德宮乩童洪萬安曾是主導儀式的重要人物，因今日已無乩童享有公眾的認可地位，進香擇期改由爐主擲筊請示，放兵儀式由天德宮乩童執行。[44]由此可見進香提供角頭廟公開競爭的舞臺。

44 放兵儀式曾經由五雲宮及天德宮乩童輪流擔任；過去進香此二廟的桌頭或乩童常解釋行轎的意義，今日則不鼓勵、也不看重進香沿途王爺乩童代傳的媽祖神諭。

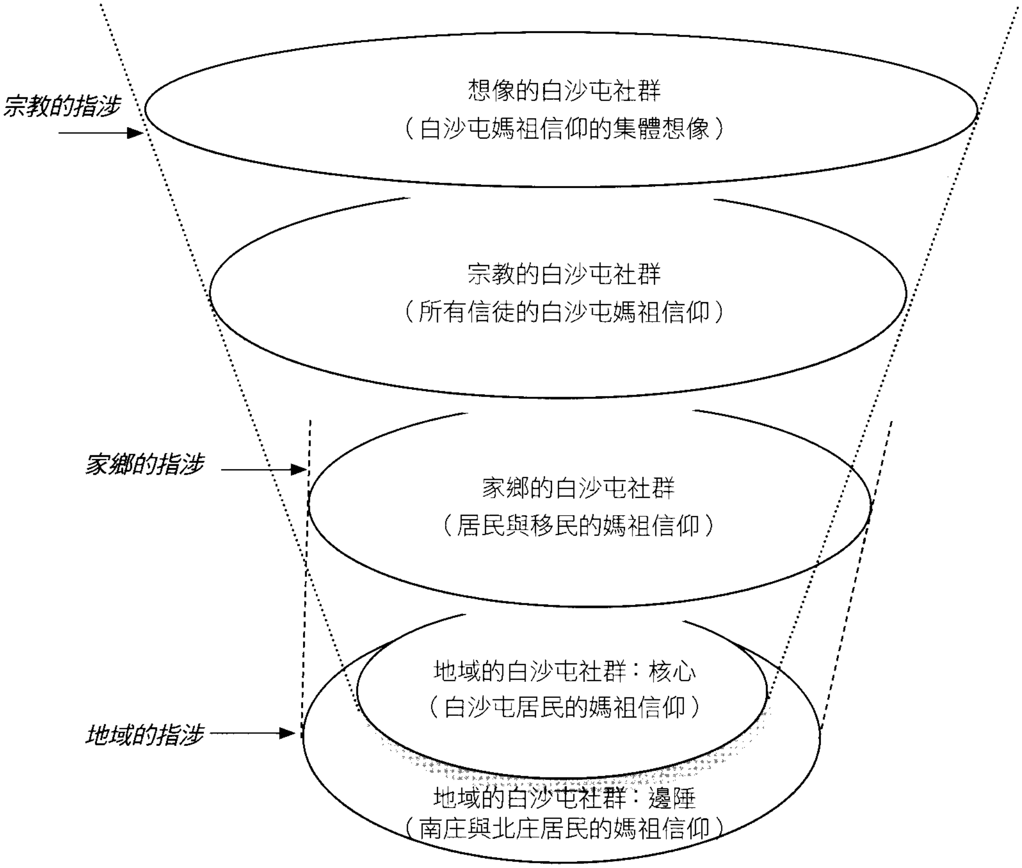

圖1　以媽祖信仰為核心的白沙屯社群

白沙屯角頭廟是形成地方派系的基礎，其中攸關個人利益的因素必須納入派系運作的考量。以前一任拱天宮主委為首的小派系，具有地方上重要的政治與經濟資源，在他主導媽祖進香時期，曾試圖將聖物儀式權威納入管委會的管控。先是1997年管委會試圖取消媽祖神像的潔淨更衣禮儀，結果失敗；2001年管委會試圖接管照顧媽祖神像的儀式專家職權，卻面臨五雲宮前任乩童與角頭廟派系力量的競爭，結果大轎組贏得此項儀式職務。可見管委會名義上雖統領進香，卻無法管理地方派系掌控的傳統儀式職務。此外，地方派系也阻礙社造工作的推行，社造以白沙屯整體為考量，執行單位卻是白西社區發展協會，派系間的溝通障礙使社造在增加硬體設施之外，很難有整體的進展。

就地域的白沙屯社群而言，傳統祭祀範圍的核心與邊陲關係也潛伏著若即若離的危機。當1992年「山邊媽祖搭便車」的說法出現在拱天宮資助優劇場編輯的《白沙屯媽祖》特刊中，山邊居民群情憤慨向拱天宮抗議，最後廟方委員們向山邊媽祖焚香致歉才化解糾紛。由於山邊媽祖與白沙屯媽祖一起進香的淵源，山邊居民不斷爭取他們的特權，例如收取較低的進香報名費，要求山邊媽香油錢收入及山邊爐主的儀式特權。有鑒於過去的紛爭，拱天宮處理山邊的問題特別謹慎。

雖然媽祖作為白沙屯地域社群的共同象徵，[45]其中的地方派系、角頭廟、核心及邊陲地區各有不同的利益考量。在進香的共同目標下，地域社群內大家聲稱歸屬於白沙屯，並一起完成進香的任務；弔詭的是，進香提供了平常各自為政或互不往來的派系陣營一個公開的對抗舞臺，進而成為不同派系勢力的權力競技場。

(二) 地域社群與家鄉社群之間的矛盾

由於生計的考量，許多拱天宮祭祀範圍內的年輕世代外遷他鄉，即使他們已經離開白沙屯，因為強烈的家鄉認同與信奉家鄉媽祖而參與進香，甚至擔任大轎組、頭旗組與交通組等重要任務。這些移民以親屬的血緣聯繫，家鄉地緣關係或共同的媽祖信仰而自稱白沙屯人，他們的地域歸屬感可與白沙屯居民共同為家鄉努力，不過其中仍然隱含差異與矛盾。

大轎組的核心成員是10多位臺北的移民，他們參與進香任務將近20年（或以上），為了維護家鄉的傳統信仰文化，致力於塑造進香傳統及改革。不同於家鄉較年長的拱天宮管委會委員，這批轎夫擁有掌控媽祖大轎的權力，堅持徒步進香的精神，並強調遵循媽祖旨意展演行轎儀式。1996年管委會本想在進香路上安排媽祖大轎與政治人物接觸，但是轎夫們以行轎展演遵從媽祖指示為由，不配合委員的期待，形成兩邊對峙的緊張關係。1999年雙方關係降至冰點，全體資深轎夫抵制管委會退出扛轎任務，結果引起信徒的嚴厲批評。隔年這批轎夫重拾大轎組任務，雙方各司其職，經歷幾次衝突之後，目前管委會

45 山邊居民稱白沙屯媽祖為大媽。

已改選，大轎組掌握照顧媽祖神像與大轎的權力，不受管委會的指揮。雙方的對峙代表著年輕輩的臺北移民與年長輩的在地權貴之勢力競逐，儘管兩邊的實力、資源與眼界看法各不相同，他們對進香具有熱情與堅持，進香反而成為他們展現不同理想的對抗舞臺。

其實白沙屯角頭廟的經營明顯地受到臺北移民的影響，臺北移民擁有較優的經濟與政治資源，加上他們的外地關係可以為家鄉的角頭廟擴展人氣與財力。對白沙屯角頭廟而言，移民的參與是慶典活動人力與資金的來源，即使筆者常聽聞居民抱怨臺北人回來干涉地方事務，但居民考量其中的利害關係，也只能默認臺北人的干預。

臺北移民與白沙屯居民雖具有共同的媽祖信仰，二者對媽祖形象的詮釋卻存在歧見。白沙屯有村民以「代天巡狩職」來形容他們的媽祖，以對比於北港媽祖坐擁進香聖地的「行政職」；臺北移民主導的工作室，在製作「撩過濁水溪」一書時以「聖媽」一詞來強調白沙屯媽祖的全知全能與慈悲靈驗。當不採用某些村民的說法而突顯某些臺北移民的觀點，臺北移民可以成為白沙屯的代言人，也掌握著白沙屯進香文化的詮釋權。難怪白沙屯曾有居民批評工作室是臺北人干預白沙屯事務所採取的文化手段。兩邊的矛盾在媽祖婆網站加入文史工作之後得到改善，代表在地觀點的媽祖婆網站某種程度平衡了主導工作室的臺北移民觀點。

㈢ 宗教社群與想像社群之差異與競爭

就廣泛的白沙屯媽祖信徒而言，共同的宗教認同與進香經驗很容易拉近彼此的距離，也容易培養兄弟姊妹般的進香情感。不過，當關係到個人的儀式權利，信徒之間具有衝突與競爭的可能性。傳言進香的壓轎金具有很好的醫療效果，每當媽祖大轎再度啟駕時，信徒們爭相搶奪墊在轎腳的壓轎金，往往引起爭執。進香沿途的信徒以放鞭炮、置香案膜拜的方式歡迎進香團的到來，信徒常常互不相讓地祈求媽祖大轎能到自家駐駕歇息。此外，虔信者也搶著奉獻服務，例如彰化市信徒曾因爭奪獻餐服務而失和；最近兩年虎尾聖母聯誼會也鬧出雙胞（分出雲林白沙屯媽祖會）。可見無論是虔誠信徒或出錢出力的義工，他們因作法的差異而出現摩擦。

白沙屯的文史工作，由工作室先開始，媽祖婆網站後來居上。前者已經成為非營利的法人組織團體，後者仍維持版主統籌的自由作風。兩個網站具有相當的信徒支持，兩邊的義工也曾經一起合作，至今仍有義工是兩邊幫忙。由於工作室的成員大多為外地人，除了進香時期與製作進香特刊外，平常少有活動。媽祖婆網站以「古早ㄟ厝」作為連絡據點，偶爾籌辦活動，加上具有在地的地利之便，較容易著手建置當地的影像資料。此二團體的中心成員只有少數幾人，但有需求時馬上能號召一批義工，限於主導者的觀念作法不同，存在著競爭的現象。

宗教的白沙屯社群具有相當的想像成分，信徒之間不一定相識，彼此也存在地域與信仰文化的差異。然而，在宗教指涉的社群中，各方信徒所崇敬的白沙屯媽祖究竟有無相同的信仰內涵？許多外地信徒稱呼白沙屯媽祖為「囝仔媽」，強調媽祖的率真個性、自然樸實，及具有赤子之心。彰化信徒用「阿媽」的親暱稱呼，表示他們依賴白沙屯媽祖有如真實世界中仰賴親密的長輩一樣。然而，這些外地信徒對媽祖的形象詮釋都不是白沙屯所熟悉的，囝仔媽的稱呼甚至被指為具有鄙視之意。各地供俸的白沙屯媽分身，無論是私人、神明會或廟宇，已形成進香團的強力外圍組織，但他們具有各自不同的組織方式與儀式實踐。北港擁有許多服務白沙屯進香團的義工信徒，對北港人而言，北港媽祖永遠是他們心目中的媽祖。溪州三條圳因為喪失大甲進香團的餐點服務機會，轉而迎接白沙屯進香團，當地人相信迎接進香神明會增加地方的人氣與福氣。彰化市雖擁有數個著名的媽祖廟，白沙屯媽祖卻是許多彰化市民感覺最親近的神明。可見在共同的宗教象徵之外，各地的白沙屯媽祖信徒面臨不同的社會文化條件，具有各自不同的信仰故事與禮儀實踐。特別是西海岸的媽祖信仰存在既定的宗教生態，白沙屯不固定的進香行程、行轎展演與媽祖的神蹟故事乃成為吸收信徒的主要賣點。

六、討論：社群的浮動邊界

白沙屯媽祖進香原本是地域性的宗教活動，以拱天宮所在的白沙屯為地域核心，境內家戶具有遴選頭家爐主資格，並聯合南庄與北庄共同組成進香的聯庄組織。然而，此地域性祭儀的內涵與意義逐漸喪失其重要性。往昔繳交丁口錢是白沙屯住戶的義務，今日雖仍保留所謂收丁口的傳統，但不計丁口，只象徵性地收取每戶100元。依據耆老的記憶，過去十分重視搶頭香儀式，沒有輪到的村民嚴禁參與祭拜；今天搶頭香仍照慣例輪流祀拜，已不見傳言中嚴格區分的輪值身分，即使資格搞錯了，也不會有人在意。更重要的，進香遊庄之後，以媽祖之名發放祭祀範圍內各村落的犒軍旗，原是象徵媽祖的駐軍護衛村落；然而，目前大多數的家戶改在家中犒軍，不再擔著菜飯到犒軍旗前祭拜。數年前山邊開始不領白沙屯的犒軍旗，而敬拜其村內神明的犒軍旗。可見媽祖進香雖仍保留地域性祭儀的形式，但其意義與重要性已經逐漸喪失。

無論是地域的、家鄉的、宗教的，還是想像的白沙屯社群，均以白沙屯媽祖作為認同的象徵，並透過進香旅程共享類似的經驗與情感，從而產生所謂的歸屬感。然而，每一個社群的組成都不完全相同，也沒有所謂本質性的社群實體，其中所謂的「共同」可以包含著差異，並在差異之中共享同一象徵符號。不同社群之間的成員可以重複歸屬，也具有轉換變遷的可能。例如白沙屯移民可以重複歸屬於地域的、家鄉的、宗教的，甚至是想像的社群，端視其對媽祖信仰的投入程度，或是與家鄉地域的聯繫程度而定。外地信徒崇拜白沙屯媽祖而進入宗教社群，此與其居住地的媽祖信仰沒有衝突，因為民間信仰容納多神崇拜，各地媽祖是否同一不是信徒關心的焦點。

不同層次的白沙屯社群雖具有共同的信仰象徵，並不具有全體共同的本質。它們之間能不能算是同一個社群？彼此之間又如何形成異中有同，同中有異的現象？如果它們的關係是不工整的交錯重疊在一起，這些不同指涉的社群之間是否存在轉換的機制或邏輯？維根斯坦的「家族類似性（family resemblance）或可提供我們參考（Krüger, 1994）。當一群事物並無「全體共同的」「本質」，但在它們當中的某一些成員（A、B、C、D）具有某些類似性，另一些成員（B、C、E、F）具有另一些類似性，再另一些成員（D、E、F、G）具有再另

一些類似性，結果是交錯重疊的諸個類似性有可能將兩個毫無類似性可言的個體連結起來（A and E、A and F、A and G、B and G …etc.），使它們成為同一個家族的成員。這麼說來，地域的社群與家鄉的社群具有相關的類似性可以聯繫在一起，依此類推，地域的社群與宗教社群或想像社群一樣可以「媽祖信仰」的類似性聯繫起來。因此，不同面向的白沙屯社群之人群聯繫是在不同情境中，透過多層次、多角度、多面向的種種類比（analogy）而運作，亦即在原本毫無直接關聯的人群中想盡辦法「牽拖」以求類似性的「同」，而在這類同當中也可承載原本的差異。

那麼，所謂的白沙屯社群具有何特質？一方面它可以是定著於白沙屯的地域社群，另方面它可以脫離地域的局限而成為家鄉的、宗教的及想像的社群，儘管其中仍然具有再地域化的因素，呈現移民與外地信徒的影響。以移民而言，只要家鄉父母健在，他們可以地域社群的成員自居；父母往生後，若還保留與家鄉的聯繫，仍然可以歸屬於家鄉的社群；參與進香與媽祖崇拜，提供他們進入宗教社群的可能；當加入網路上的匿名溝通，甚至可以參與想像的社群。由於不同的社群指涉與相異的溝通方式讓社群呈現多元的可能，其中信仰的內涵也決定於行動者的背景與所採取的行動。對外地信徒而言，崇拜白沙屯媽祖無害於其所屬的地域性祭祀活動，亦即在傳統的地域信仰之外，白沙屯提供現代信徒另一個選擇的可能。就白沙屯的居民而言，更多的移民回流與外地人參與，代表著他們媽祖的聲名遠播，更重要的是帶給當地更多新發展的可能（如文史工作、社造及媽祖文化節等）。可見對不同層次的社群，白沙屯仍是作為地域的一項重要指標，不過此地域標誌已含括現代科技及外來影響的成分，不同於過去地域性進香的規模與內涵。

在白沙屯媽祖的認同下，每個層次的社群均可伸縮或套疊到其他層次的社群，呈現其中人的主動性選擇。這樣的社群有所謂的固定邊界嗎？其邊界又具有何種性質？Barth（1969）認為所謂的邊界不是本質性的，而是由文化特質所界定的。Cohen（2000:3）提醒我們注意邊界的劃分不是單一的標準或現象，往往牽涉人們對認同的策略性運用。由家族類似性的邏輯看來，所謂的社群邊界即具有模糊性的特質，所以邊界不是固定的、而是浮動的。以白沙屯的例子來看，不同社群所聲稱的認同允許人們的策略性運用，在求同存異的人群聯繫當中，認同的聲稱可以是暫時的現象，不具有永久固定的性質，也可以是某些條

件下所形成的社群。因此，社群的邊界不會是固定的，而是浮動的。前文提及南庄新埔里因為過去發生爭執而退出祭祀範圍，但在白沙屯媽祖文化節中成為重要的據點，其大部分村民仍信奉白沙屯媽祖，個人可以自行決定是否參與白沙屯的進香活動。由此看來，即使是被排除的祭祀範圍信徒仍可以成為宗教的白沙屯社群成員。同樣的，宗教社群基於白沙屯媽祖的信仰，但不意味此社群的穩固不變。例如永靖的信徒認為白沙屯媽祖進香不固定的歇駕地點是不受人為控制的表現，他們曾經質疑連續三年歇駕於同一民家的問題，如果行轎展演讓他們覺得涉及人為的操控，他們很可能就脫離這個信仰。

總之，白沙屯的例子說明了現代社會宗教信仰作為社群認同的特色，由此建構的社群已經不同於地域社群所呈現的性質，這些不同層次的社群不僅可以涵蓋具有地域基礎的傳統祭祀範圍的社群，也可以承載跨地域的宗教現象，或是愈來愈要求想像的現代世界的信仰現象。

七、結　論

社群可以是一種概念（concept），可以掙脫實際地理空間的界域，並具有去地域性的社會聯繫特質，其中「歸屬感的共享場域」（shared fields of belonging）成為連結不同人群關係的基礎，也是筆者探討社群的概念依據。本文透過白沙屯媽祖進香的例子，試圖呈現進香如何形塑信徒共同的經驗與情感，並分析以媽祖信仰為認同基礎所建構的不同指涉的社群。首先是地域的白沙屯社群，指的是媽祖信仰的傳統祭祀範圍，具有清楚的地域指涉，及與此宗教象徵聯繫的生活經驗與價值。其次是家鄉的白沙屯社群，以家鄉的概念將白沙屯移民含括進地域的社群，他們透過親屬關係、宗教活動與經濟資產保持與家鄉的聯繫，在共同的媽祖信仰下形成白沙屯的家鄉社群。其三是宗教的白沙屯社群，指所有認同白沙屯媽祖的信徒，由於媽祖信徒沒有地域、性別與種族等的藩籬，因此具有去地域化的社群性質。最後是想像的白沙屯社群，現代社會愈來愈具有想像的需求，透過影片與電子通訊媒體的使用，即使不在場的進香活動也能引發信徒進入想像的社群。這些社群各有不同的指涉意涵，但均以白沙屯媽祖信仰為認同核心，並經由媽祖進香提供社群成員共同的經驗與歸屬感。

透過進香活動所打造的認同與歸屬感，成為社群建構所強調的重要基礎。然而，社群建構的過程也伴隨著差異、競爭與衝突，使得社群的共同性要求只是一種象徵形式，其內涵與意義可以不盡相同。因此，地域的社群內可以承載地方的派系問題與對立競爭的關係。在地人與移民的不同看法突顯地域社群與家鄉社群的矛盾，彰顯了兩地社會的緊張關係。在宗教與想像的社群內，成員組成更為複雜，存在更多的差異與競爭關係。

綜言之，本文以白沙屯媽祖為宗教象徵來探討社群的問題，呈現不同層次的社群交錯重疊的現象。社群可以在地域基礎上，也可以跳脫地域的藩籬，成為人們跨界重複歸屬的對象，或是想像的結果。當社群不再具有本質性的特質，當認同可以是策略性運用的結果，社群的邊界也呈現浮動的特性。

參考書目

呂玫鍰

2005　Ritual Construction of the "Community" and the Arena : Multiple Identities of a Mazu Pilgrimage in Taiwan. Ph.D. thesis. Faculty of Sociology, University of Bielefeld, Germany. (http://bieson.ub.uni-bielefeld.de/volltexte/2005/ 696)

2007　傳統的再製與創新：白沙屯媽祖進香的「行轎」儀式與徒步體驗之分析。民俗曲藝158:39-100。

沈茂陰

1959〔1892〕　苗栗縣志。臺北：臺灣銀行。

宋龍飛

1971　臺灣地區媽祖廟進香的兩個實例。中央研究院民族學研究所集刊31:65-133。

林美容

1987　由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織。中央研究院民族學研究所集刊62:53-114。

1988　由祭祀圈到信仰圈——臺灣民間社會的地域構成與發展。刊於第三屆中國海洋發展史研討會論文集，張炎憲編，頁95-125。臺北：中央研究院三民主義研究所。

林開世

2002　文明研究傳統下的社群：南亞研究對漢人研究的啟示。刊於社群研究的省思陳文德、黃應貴主編，頁331-358。臺北：中央研究院民族研究所。

林瑋嬪
2002　血緣或地緣？臺灣漢人的家、聚落與大陸的故鄉。刊於社群研究的省思，陳文德、黃應貴主編，頁93-152。臺北：中央研究院民族學研究所。
邱紹俊編
2001　通霄鎮志。通霄：通霄鎮公所。
黃美英
1994　臺灣媽祖的香火與儀式。臺北：自立晚報。
童元昭
2002　固定的田野與游移的周邊：以大溪地華人為例。刊於社群研究的省思，陳文德、黃應貴主編，頁303-329。臺北：中央研究院民族研究所。
張　珣
1988　臺灣民間信仰的組織——以大甲鎮鎮瀾宮進香組織為例。發表於「中國人與中國社會研討會」，中央研究院民族學研究所、太平洋文化基金會合辦，9月5日。
1989　白沙墩拱天宮進香活動與組織。臺大考古人類學刊46：154-178。
2002　大甲社區的研究：以媽祖進香活動為例。刊於社群研究的省思，陳文德、黃應貴主編，頁265-302。臺北：中央研究院民族學研究所。
2003a　祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨。國立臺灣大學考古人類學刊58：78-111。
2003b　文化媽祖：臺灣媽祖信仰研究論文集。臺北：中央研究院民族學研究所。
游蕙芬
1996　社會的延續、情感交融與認同：白沙屯媽祖進香儀式象徵意義體系之分析。清華大學人類學研究所碩士論文。
陳文德
2002　導論：群研究的回顧-理論與實踐。刊於社群研究的省思，陳文德、黃應貴主編，頁1-41。臺北：中央研究院民族學研究所。
陳培桂
1922〔1871〕　淡水廳志。臺中：臺灣省文獻委員會。
駱永池
1993　白沙屯拱天宮建廟沿革，刊於白沙屯拱天宮癸酉年往北港朝天宮進香手冊，頁1-4。北港：媽祖文教基金會。
蔡振豐
1959〔1897〕　苑裡志。臺北：臺灣銀行。
蔡勝德
1993　白沙屯的軟身媽祖及爐主的產生。刊於白沙屯拱天宮癸酉年往北港朝天宮進香手冊，頁22-24。北港：媽祖文教基金會。

Amit, Vered

2002 Reconceptualizing Community. *In* Realizing Community: Concept, Social Relationships and Sentiments. Vered Amit, ed. Pp. 1-20. London: Routledge.

Amit, Vered ed.

2002 Realizing Community: Concept, Social Relationships and Sentiments. London; New York: Routledge.

Anderson, Benedict

1991 Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London; New York: Verso.

Appadurai, Arjun

1998 Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Barnes, John

1954 Class and Committees in a Norwegian Island Parish. Human Relations, 7 (1):39-58.

Barth, Fredrik ed.

1969 Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference. London: George Allen & Unwin.

Bell, Colin, and Howard Newby

1971 Community Studies: An Introduction to the Sociology of the Local Community. London: George Allen and Unwin Ltd.

Bott, Elizabeth

1957 Family and Social Network. London: Tavistock.

Chen, Min-hwei

1984 A Study of Legend Changes in the Matsu Cult of Taiwan: Status, Competition, and Popularity. M.A. thesis. Department of Folklore, Indiana University.

Cohen, Anthony P., ed.

1982 Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures. Manchester: Manchester University Press.

1982a Belonging: the Experience of Culture. *In* Belonging: Identity and Social Organization in British Rural Cultures. Anthony Cohen, ed. Pp. 1-18. Manchester: Manchester University Press.

1982b A Sense of Time, a Sense of Place: the Meaning of Close Social Association in Whalsay, Shetland. *In* Belonging: Identity and Social Organization in British Rural Cultures. Anthony Cohen, ed. Pp. 21-49. Manchester: Manchester University Press.

1982c Blockade: A Case Study of Local Consciousness in an Extra-local Event. *In* Belonging: Identity and Social Organization in British Rural Cultures. Anthony Cohen, ed. Pp. 292-321. Manchester: Manchester University Press.

1985 The Symbolic Construction of Community. London; New York: Ellis Horwood Limited and Tavistock Publications.

1994 Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity. London; New York: Routledge.

2000 Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values. London; New York: Routledge.

2002 Epilogue. *In* Realizing community: Concept, Social Relationships and Sentiments. Amit Vered, ed. Pp.165-170. London; New York: Routledge.

Dawson, Andrew

2002 The Mining Community and the Ageing Body: Toward a Phenomenology of Community? *In* Realizing Community: Concept, Social Relationships and Sentiments. Vered Amit, ed. Pp. 21-37. London; New York: Routledge.

Eade, John

1991 Order and Power at Lourdes: Lay Helpers and the Organisation of a Pilgrimage Shrine. *In* Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage. John Eade and Michael J. Sallnow, eds. Pp. 51-76. London; New York: Routledge.

Eade, John and Michael J. Sallnow, eds.

1991 Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage. London; New York: Routledge.

Gerholm, Thomas

1988 On Ritual: A Postmodernist View. Ethnos 53: 190-203.

Gray, John

2002 Community as Place-making: Ram Auctions in the Scottish Borderland. *In* Realizing Community: Concept, Social Relationships and Sentiments. Vered Amit, ed. Pp. 38-59. London: New York: Routledge.

Gupta, Akhil and James Ferguson

1997a Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era. *In* Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology. Akhil Gupta and James Ferguson eds. Pp.1-32. Durham; London: Duke University Press.

1997b[1992] Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *In* Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology. Akhil Gupta and James Ferguson, eds. Pp. 33-51. Durham; London: Duke University Press.

Gusfield, Joseph R.

1975 Community: A Critical Response. Oxford: Basil Blackwell.

Herzfeld, Michael

1997 Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-state. New York; London: Routledge.

Hillery, George A.

1955 Definitions of Community: Areas of Agreement. Rural Sociology 20 (1-4): 111-123.

Howell, Signe

2002 Community Beyond Place: Adoptive Families in Norway. *In* Realizing Community: Concept, Social Relationships and Sentiments. Vered Amit, ed. Pp. 84-104. London; New York: Routledge.

Kempny, Marian

2002 Cultural Islands in the Globalizing World: Community-cum-locality of the Cieszyn Silesian Lutherans. *In* Realizing Community: Concept, Social Relationships and Sentiments. Vered Amit, ed. Pp.60-83. London: Routledge.

Krüger, H. Wilhelm

1994 Ähnlichkeiten und Analogien: Diachronische Bemerkungen zur Entstehung des Wittgensteinschen Begriffs der Familienähnlichkeit. In Wittgenstein Studies 2/94, File: 08-2-94; hrsg. von K.-O. Apel, F. Börncke, N. Garver, P. Hacker, R. Haller, G. Meggle, K. Puhl, Th. Rentsch, A. Roser, J.G.F. Rothhaupt, J. Schulte, U. Steinvorth, P. Stekeler-Weithofer, W. Vossenkuhl (3 1/2" Diskette), ISBN 3-211- 82655-6, ISSN 0943-5727.

Larsen, Sidsel Saugestad

1982a The Two Sides of the House: Identity and Social Organization in Kilbroney, Northern Ireland. *In* Belonging: Identity and Social Organization in British Rural Cultures. Anthony Cohen, ed. Pp. 131-164. Manchester: Manchester University Press.

1982b The Glorious Twelfth: The Politics of Legitimation in Kilbroney. *In* Belonging: Identity and Social Organization in British Rural Cultures. Anthony Cohen, ed. Pp. 278-291. Manchester: Manchester University Press.

Olwig, Karen Fog

2002 The Ethnographic Field Revisited: Toward a Study of Common and Not So Common Fields of Belonging. *In* Realizing Community: Concept, Social Relationships and Sentiments. Vered Amit, ed. Pp: 124-145. London: Routledge.

Olwig, Karen Fog, and Kirsten Hastrup

1997 Introduction. *In* Siting Culture: The Shifting Anthropological Object. Karen Fog Olwig and Kirsten Hastrup, eds. Pp. 1-14. London; New York: Routledge.

Parkin, David
1992 Ritual as Spatial Direction and Bodily Division. *In* Understanding Rituals. Daniel de Coppet, ed. Pp. 11-25. London; New York: Routledge.
Pœrregaard, Karsten
1997 Imagining a Place in the Andes: In the Borderland of Lived, Invented, and Analysed Culture. *In* Siting Culture: The Shifting Anthropological Object. Karen Fog Olwig and Kirsten Hastrup, eds. Pp. 39-58. London, NewYork: Routledge.
Preis, Ann-Belinda Steen
1997 Seeking Place: Capsized Identities and Contracted Belonging Among Sri Lankan Tamil Refugees. *In* Siting Culture: the Shifting Anthropologic- al Object. Karen Fog Olwig and Kirsten Hastrup, eds. Pp. 86-102. London; New York: Routledge.
Quintero, Craig
2002 Pilgrimage as a Pedagogical Practice in Contemporary Taiwanese Theatre: U Theatre and the Baishatun Ma-tsu Pilgrimage. The Drama Review 46 (1): 131-148.
Radfield, Robert
1955 The Lttle Cmmunity: Viewpoints for the Sudy of the Human Whole. Chicago: University of Chicago Press.
1956 Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilisation. Chicago: University of Chicago Press.
1962 Human Nature and the Study of Society. Chicago: University of Chicago Press.
Rapport, Negel
1996 Community. *In* Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology. Alan Barnard and Jonathan Spencer, eds. Pp. 114-117. London; New York: Routledge.
Rodman, Margaret C.
1992 Empowering Place: Multilocality and Multivocality. American Anthropologist 94(3): 640-656.
Sallnow, Michael J.
1981 Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage. Man 16: 163-182.
1987 Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco. London; Washington, D.C. Smithsonian Institution Press.
1991 Pilgrimage and Cultural Fracture in the Andes. *In* Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage. John Eade and Michael J. Sallnow, eds. Pp.137-153. London; New York: Routledge.
Sangren, P. Steven

1987 History and Magical Power in a Chinese Community. California: Stanford University Press.

1988 History and the Rhetoric of Legitimacy: The Ma Tsu Cult of Taiwan. *In* Comparative Studies in Society and History 30: 674-697.

1991 Dialectics of Alienation: Individuals and Collectivities in Chinese Religion. Man 26: 67-86.

1993 Power and Transcendence in the Ma Tsu Pilgrimages of Taiwan. American Ethnologist 20(3): 564-582.

2000 Chinese Sociologics: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction. London School of Economics Monographs on Social Anthropology vol. 72. London: The Athlone Press.

Strathern, Marilyn

1982a The Place of Kinship: Kin, Class and Village Status in Elmdon, Essex. *In* Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures. Anthony P. Cohen, ed. Pp. 72-100. Manchester: Manchester University Press.

1982b The Village as an Idea: Constructs of Village-ness in Elmdon, Essex. *In* Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures. Anthony P. Cohen, ed. Pp.247-277. Manchester: Manchester University Press.

Tönnies, Ferdinand

1979[1957] Community and Society [Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft]. Charles P. Loomis, trans. New York: Happer & Row publishers, Harpper Torchbooks.

Turner, Victor

1974a Pilgrimage and Communitas. Studia Missionalia 23: 305-327.

1974b Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Ithaca; London: Cornell University Press.

Turner, Victor, and Edith Turner

1978 Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives. New York: Columbia University Press.

呂玫鍰
中央大學客家社會文化研究所
32049桃園縣中壢市中大路300號
meihuan@cc.ncu.edu.tw

Constructing the "Community" and its Shifting Boundary:

A Study on the Mazu Pilgrimage of Baishatun

Mei-huan Lu
National Central University,
Graduate Institute of Hakka Social and Cultural Studies

"Community" is a cultural construction; it can refer to a social entity bounded to a territory; it can also refer to any kind of de-territorialized or re-territorialized human affiliations. Olwig (2002) has proposed to approach community by examining different social fields of the human affiliation that can provide people with a sense of shared belonging. Studying the pilgrim's group from Baishatun, located on the northwestern coast of Taiwan, I regard the goddess Mazu as a religious symbol that has the force to congregate all believers to participate in the religious journey. Because of the common voyaging experience and religious sentiments, pilgrims from different origins assert a sense of belonging to this Mazu cult and also claim a sort of identity. However, this identity has been constructed in diverse situations, in which some distinctions can be made between "we-group" and "they-group". Thus, four kinds of communities can be discerned. (1)The territory-bound community refers to the cult area where the goddess's temple is centered. (2)The homeland community associates the emigrants with the residents under a notion of homeland based on the relationships of kinship, property, and religious activity. (3)The religious community includes all Mazu believers who share the common experience and the religious sentiment of the pilgrimage journey. (4)The imagined community can be formed by way of films of the pilgrimage and the communication via internet discussion boards, in which the common sentiment and experience of the pilgrimage journey is always asserted.

A religious symbol held in common does not necessarily contain the same connotation for everyone, because "communality" does not mean uniformity in essence, but the similarity of the symbolic form. Identifying with the goddess Mazu

in Baishatun, people with diverse religious concepts and ritual practices claim a sense of belonging and construct different kinds of communities focused on common residence, homeland, pilgrimage and belief in Mazu. Overlapping affiliations to different communities are possible. This phenomenon can be explained by the concept of family resemblance, whose logic of analogy allows people without many similarities to connect to the community base under certain circumstances. In this way, there exists a large space for the agent's active selection. Owing to the multiple possibilities for human affiliation to form a community, the boundary of these communities is always shifting from one situation to another.

Keywords: community, identity, symbol, boundary, pilgrimage